الجمهـــورية الجـــزائرية الديمقـــراطية الشعبيـــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلـــمي

بجامعـــة منتـــوري قسنـــطينة

كليـــة العلـــوم الإنسانية والعلـــوم الاجتماعية

قســـم الفـــلسفـــة

الرقـــم التسلسلي

رقـــم التسجـــل

الأخلاق الجديدة لمستقبل الانسانية والطبيعة عند هانس يوناس Hans Jonas

مـــذكرة مقدمة لنيل شهـــادة الماجستير في الفلســـــفة

تقديـــم الطـــالبة:

زهيـــــة العـــايب

إشـــراف الدكتـــور:

رشيـــد دحـــدوح

أعضـــاء لجنة المنـــاقشة:

تـــاريخ المنـــاقشة:.................

د- لخضـــر مذبـــوح	أستاذ محاضر	جامعة منتوري- قسنطينة	رئيســـا
د- رشيـــد دحـــدوح	أستاذ محاضر	جامعة منتوري- قسنطينة	مشرفا و مقررا
د- نـــورة بوحنّـــاش	أستاذة محاضرة	جامعة منتوري- قسنطينة	عضو مناقشة
د- محمـــد جديـــدي	أستاذ محاضر	جامعة منتوري- قسنطينة	عضو مناقشة

السنـــة الجامعية: 2010/2009

إهــــداء

إلــى أمــي الحنون

أطال الله في عمرها وأمدها بموفور الصحة والعافية

إلى أعزائي علاء الدين، شبيــلة، أمــال وخديجة

وإلى السيدة نــادية بــلال

زهـــية

شكر وتقدير

في البداية أجّل أهل الفضل لفضلهم، فأتقدم بالشكر الخالص لأستاذي المشرف رشيد دحدوح على مساعدته لي بجملة من المراجع القيمة وتوجيهاته السديدة وأشكر معه أستاذتي الفاضلة نورة بوحناش على كل ما قدمته لي.

كما لا يفوتني أن أوجه شكري إلى أساتذتي كان فضلهم كبير عليّ أخص منهم الدكتوراه فريدة غيوة، الدكتور محمد جديدي، الدكتور إسماعيل زروخي، الدكتور جمال حمود، الدكتور جمال مفرج، الدكتور لخضر مذبوح، والدكتور خميسي ساعد، الدكتور عبد الحفيظ عصام، وكل أساتذة قسم الفلسفة.

كما أتقدم بشكر خاص للسيد عبد الحميد زدام والآنسة ع. ابتسام.

المـــــقدمـــــة

المقدمة:

لا ريب أن عصرنا هو عصر التقنيات، فقد تطورت بشكل مذهل إذ تجاوز تأثيرها على الحياة الإنسانية بمعناها الواسع كل حدود، ولم يقتصر ذلك على الحاضر بل امتد واخترق الزمن ليذهب بعيدا محددا مصير أجيال المستقبل.

لقد برهنت التطبيقات التقنية على قدرتها اللامحدودة في إحداث التغير الذي لم يقتصر على الإنسان وإنما لحق بالنظام البيئي بأسره، ذلك ما ساعد على تدشين حقل جديد للمعرفة الإنسانية يتميز بهيمنته التقنوعلمي على الحياة والإنسان والطبيعة؛ وهو ما أدى إلى ظهور قضايا معقدة نتجت عن هذه الممارسات التقنية. أضف إلى ذلك التحالف الذي قام بين هذه التطبيقات التقنية من جهة والمصالح الاقتصادية والسياسية من جهة أخرى وقد أثر ذلك على القانون والقيم الأخلاقية، وهو الأمر الذي أعاد طرح الإشكالية الكلاسيكية التي تخص علاقة الإنسان بالطبيعة طرحا جديدا في ضوء المعارف الراهنة.

وتمتد هذه المسألة إلى روني ديكارت الذي تصور بمنهجيته الآلية العلاقة الانفصالية بين الإنسان والطبيعة؛ إلى درجة أنه فسر هذه الطبيعة وظواهرها تفسيرا آليا –ميكانيكيا ولن يتمكن الإنسان من اختراق دواليبها والتعرف على قوانينها لأجل تحسين شروط الحياة إلا حينما يقر بالقدرة على تحويلها والتحكم فيها بالعلم والتقنية.

لقد تبلورت هذه الفكرة في العصر التقنوعلمي فالتقنيات باختلافها تبرهن من الآن فصاعدا أن الإنسان قد أصبح يمتلك قدرة جبارة على إعادة تشكيل الحياة على سطح الأرض.[(1)] من المؤكد أن هذه الممارسات التكنولوجية تنطوي على الكثير من الإيجابيات مثل تحسين الأنواع النباتية والحيوانية والكشف عن تراتيبية الجينوم البشري الذي يساعد على التحكم النسبي في خلايا المنشأ (الخلايا الجذعية)، إضافة إلى الإستعانة بالعلاج الجيني الذي يعتمد على المخزون الوراثي للمريض ذاته وما يترتب عنه من انخفاض نسبة الفشل الطبي، إلى جانب ذلك البحث عن مصادر بديلة للطاقة القابلة للنضوب وغير ذلك وبالنظر إلى ما سبق أعتبر البعض أن التطور التكنولوجي الآخذ في التقدم يجب أن ينطوي على ما يعرف بتشجيع الكشف اللامحدود عن الإمكانيات والقدرات والتي تحتملها الطاقة المشتركة بين الإنسان والطبيعة ثم حرية الإبداع وذلك خارج كل الاهتمامات والانشغالات الأخلاقية.

[(1)] Voir: Jeremy Rifkin, Alain Bores et Marc sain upery**,** **le siècle biotech**, édition la découverte,Paris,1988.

غير أن هناك موقف مقابل يرى أن هذا التطور قد أخفق أخلاقيا لأنه جر على العلم المساءلة المعيارية، إذ بدى أن التطور التكنولوجي قد انتهى إلى أزمة خطيرة متعددة الأبعاد في الوعي الغربي المعاصر نتيجة للتصور الآلي للعلم من جهة وواقع الممارسات التكنولوجية على الكائن الحي والبيئة من جهة أخرى. فما هي نتيجة الممارسات التقنية بعد أربعة قرون من الحداثة ؟ إنها مخاطر لا تحمد عقباها تتجاوز الحاضر لتمتد إلى المستقبل خاصة فيما يتعلق بتحسين النسل أو النيسالة حيث أن الأبحاث الجارية فيه تطمح إلى تحويل بعض الخصائص الوراثية للإنسان مما يبعث على الخوف والقلق على السير الطبيعي للبشر. وقد تكون المشكلة أقل ضررا إذا ما مست هذه التقنيات الإنسان فقط لكن تأثيرها كان أوسع من ذلك بحيث يمتد للطبيعة بأكملها، وخاصة فيما يتعلق بالإستغلال المفرط وغير المسؤول لطاقاتها وثرواتها وقد انجر عن ذلك الإختلال البيولوجي والإيكولوجي. باختصار لقد تغير العالم كليا، وأصبح الإنسان يعيش عصرا آخر تزايد فيه الخوف والحذر من بعض الأبحاث في بعض المجالات بل ورفض بعضها الآخر التي تبعث على القلق وهذا ما دعا إلية المتخوفون من التقنية Les technophobes.

من هذا الباب الإشكالي، تعد فلسفة هانس يوناس Hans Jonas إجابة عن المسائل التي ترتبت عن الحضارة التقنوعلمية وخصوصا في جانبيها البيوتكنولوجي والإيكولوجي وآثار ذلك على الحاضر وأجيال المستقبل، لذا فإنه من الضرورة الأخلاقية التحكم في نتائج الأفعال التي تتجاوز الفرد لتعرض الإنسانية والطبيعة للخطر إذا كان الإنسان في وقت سابق يتساءل في أي إطار تختلف التقنيات في كيفية السيطرة على الطبيعة، فالتقنيات الحديثة تختلف جذريا عن تقنيات الأمس لقد قام الإنسان بمحاولة تحطيم ما كان يشكل حاجزا أو عائقا أمام تطوره، الأمر الذي يدفع للتساؤل عن المسؤولية الجماعية التي فرضتها التطبيقات التقنية على الإنسان، وهذا ما لا نجد له أصولا في الأخلاق التقليدية؛ لقد أصبحت الضرورة ملحة لإقامة أخلاق جديدة تراعى فيها مستجدات هذا العصر، تهتم بالوجود وتدعو للحكمة والتعقل والبصيرة لضمان حياة سالمة وآمنة لأجيال المستقبل التي تستوجب على أجيال الحاضر أن تأخذ بعين الاعتبار مصيرها في كل القرارات المتعلقة بالممارسات التكنولوجية وخصوصا من طرف السلطة السياسية وكذا المختصين من مؤسسات كيميائية وصيدلانية وغيرها...

ومن هنا تبرز أهمية هذا الموضوع الذي يقع على مفترق طرق معرفية متعددة، ومن أسباب اختياري له:

أولها: حداثة الفلسفة اليوناسية (آنية الفكر اليوناسي) وتجاوزها التمييز الكلاسيكي المألوف بين النظري والتطبيقي، بين الفلسفة والعلم، بين السلوك والحكمة والاعتقاد،إلى جانب ذلك رفض الفصل بين الفعل والهدف من جهة والحاضر والمستقبل من جهة أخرى.

ثانيها: افتقاد المكتبة العربية لهذا المجال المعرفي المعاصر أو ما يعرف بالإيكوإتيك Ecoéthique.

ثالثها: فكر يوناس مجهول للقارئ العربي باستثناء بعض العموميات.

وعلى ضوء ما سبق فإن الإشكالية المحورية لهذا البحث تدور حول : ما هي الأخلاق الجديدة التي اقترحها يوناس لمستقبل الإنسان والطبيعة ؟ وما تبريره لعجز الأخلاق الكلاسيكية والكانطية تحديدا عن أنسنة الحضارة التقنوعلمية ؟.

وقد اقتضى هذا البحث منهجا تحليليا استدعى المنهج التاريخي وكذلك البحث المقارن عن آليات التواصل بين الفكر الأخلاقي الكلاسيكي والراهن ليتم البحث عن جذور أزمة الإنسان اتجاه الطبيعة في نسق التصور الايستمولوجي للعلم الحديث مما يعني المقاربة بين التصور العلمي الحديث والتصور العلمي المتطور منذ القرن العشرين .

أما فيما يتعلق بالمادة العلمية التي اعتمدت عليها فقد تجسدت في جملة من مصادر هانس يوناس التي تعتبر بمثابة قاعدة الانطلاق خصوصا التي ألفها في المرحلة الثالثة من مسيرته الفلسفية إلى جملة من المراجع والمقالات. [1]

وقد تطلب البحث في هذه الإشكالية بمشكلتها إتباع خطة كانت كالآتي: مقدمة ثم مدخل لتليه ثلاثة فصول: كل واحد يتضمن مباحث فرعية وأخيرا خاتمة البحث.

---

[1] أذكر بعضها على سبيل المثال:

1- Bernard sève, Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité, article publie dans la revue esprit.
2- Catherine Heyvaerts, technique et domination de la nature.
3- Marie Genivière Pinsard : H. Jonas et la liberté : démentions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques.
4- Pierre Livet,l'éthique à la croisée des savoir.
5- Reni Simon, Ethique de la responsabilité.
6- Dominique lecourt, contre la peur.
7- Ernst Bloch, le principe Espérance.
8- Aristote, physique.
9- Karl Marx et Friedrich Engles, L'édéologie Allemande.

1- المقدمة.

2- مدخل عام: تناولت فيه علاقة الإنسان بالطبيعة ، ثم العلاقة بين الإيكولوجيا والحركة الإيكولوجية والإيكوإتيك، وأخيرا مسيرة يوناس الفلسفية.

الفصل الأول وعنوانه: الواقع التقنوعلمي وانعكاساته المعرفية والفلسفية على فكر هانس يوناس، ثم فيه تناول الخلفية الفكرية ليوناس وتأثره بالفينومينولوجيا وتجاوزه للفكر الأخلاقي الكلاسيكي-خاصة كانط- ودعوته لاستبعاد الطوباويات الحديثة، بدء بالبرنامج البيكوني وانتقالا إلى الماركسية.

الفصل الثاني موسوم بالتحديات التكنولوجية وتهديدها للقيم الأخلاقية عند هانس يوناس، وتم فيه تحليل تغيير ماهية الفعل الإنساني في عصر التقنوعلمي ذلك الذي أدى إلى تهديد حقوق الإنسان والطبيعة لأن التغيرات مست النظام الحيوي بأسره.

الفصل الثالث وعنوانه المسؤولية والحذر أساس أخلاق المستقبل وقد تم تناول الحديث في هذا الفصل الأسس التي اعتمد عليها يوناس في تأسيسه لأخلاق الحضارة التكنولوجية ودعوته إلى إعادة إحياء الميتافيزيقا ليعطي بذلك أخلاقا أنطولوجية في سياق جديد عن طريق الإستعانة بالمعرفة الاستكشافية[1] لأجل الحفاظ على الوجود وتأكيده على التطور بحذر. وفي النهاية تم التعرض لبعض النقاشات التي دارت حول أبحاث هانس يوناس وتحديدا بعد ترجمتها إلى اللغة الفرنسية.

أما الخاتمة فإنها تتضمن أهم النتائج المترتبة عن البحث وآفاقه.

وقد واجهتني صعوبات تمثلت في مشكلة الترجمة إذ لم تترجم أعمال يوناس إلى حد الآن إلى اللغة العربية بل حتى الكثير من أعماله لم تترجم بعد إلى اللغتين الفرنسية والإنجليزية وخصوصا المقالات، بالإضافة إلى ذلك فإن بعض المصادر المترجمة إلى اللغة الفرنسية تمتاز أحيانا بالتعقيد مقارنة بأخرى وأقصد بذلك الكتب التي ترجمت من الألمانية ثم الإنجليزية ومنها إلى الفرنسية؛ هذا من جهة ومن جهة أخرى صعوبة إيجاد المقابل باللغة العربية لبعض المصطلحات الفلسفية المنحوتة حديثا.

وبالرغم من ذلك فقد تم تذليل هذه الصعوبات بعون الله أولا وبمساعدة كل من أستاذي المشرف على البحث سواء بتوجيهاته القيمة أو تزويدي ببعض المراجع النادرة، وكما

---

[1] La futurologie.

لأستاذتي التي لن أنسى فضلها الكبير عليّ مدى حييت لقبولها قراءة رسالتي والملاحظات والتوجيهات السديدة التي لم تبخل بها عليّ إطلاقا.

المـــــدخـل

1- علاقة الإنسان بالطبيعة

2- العلاقة بين الإيكولوجيا والحركة الإيكولوجية والإيكوأخلاق

3- هانس يوناس ومسيرته الفلسفية

1- علاقة الإنسان بالطبيعة:

الطبيعة La nature، باللاتينية Natura، مصطلح قديم ، قام الاختلاف حول ضبط مفهومه، فهو لا يعبر عن واقعة فقط ، بل هو مثقل بالمعنى القيمي؛ لذا فإن العلماء غالبا ما يتجنبونه ويفضلون مصطلح البيئة، ويمكن توضيح الالتباس والتعقيد المرتبط بتعدد المعاني للكلمة الواحدة، وإن كان «المعنى الأساسي هو فكرة وجود يصنع نفسه أو على الأقل يحدد ذاته بذاته كليا أو جزئيا دون الحاجة إلى علة خارجية» [1].

ترجع جذور اهتمام العقل الإنساني بالطبيعة إلى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل الذين اعتبروها جوهر الموجودات التي تملك مبدأ حركتها وهي أحد العناصر الأربعة الماء- الهواء- النار- التراب. حتى وإن عدلت الفلسفة اليونانية ابتداء من السفسطائيين عن النظر إلى الطبيعة إلا أن ذلك لا ينفي أن سقراط قد تكلم في الأمور الطبيعية هذا ما أشارت إليه محاورة طيماوس[2]: لقد نظر إلى الطبيعة كموضوع ربّاني وتوق للصلاح وللخير والعدل، وهي بذلك جزء متمم للإنسان.[3] أما بالنسبة لأرسطو فالإنسان عنده لا يمكنه أن يتعالى عن الطبيعة، وإن كان الأكثر وقارا في الأرض إلا أنه لا يعتبر الأكثر جدارة في الكون – بتعبير آخر- هو أفضل الكائنات الحية ولكنه أدنى مرتبة من المحرك الأول (الإله الأرسطي)ومن الكواكب والنجوم [4].

إن هذا النموذج القديم قد طرأ عليه تغيير في العصر الوسيط بأوروبا حيث طغى الفكر الديني الذي اعتبر الإنسان مجسدا الله في الأرض، والطبيعة مجرد وسيلة لخلاصه، وبذلك فإن سمو الإنسان على العالم المادي يفرض السيطرة.

لقد أبعدت الفكرة الدينية في العصر الحديث، وأصبحت الطبيعة مركزا للمجال العلمي التجريبي مع كوبرنيك وغاليلي وكيبلر وبعد ذلك نيوتن، إنها المسيرة التي جاءت بها النهضة

---

[1] أندري لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، تعريب، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2001، ص 855.

[2] أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، دار الأنباء للطباعة والنشر، مصر، 1998، ص 147.

[3] محاورة مؤلفة من ثلاثة أجزاء، يتضمن الأول تلخيصا للكتب الخمسة الأولى في السياسة وخاصة عن العدالة الثاني يصور فيه أسطورة أتلانتيس Atlantis، الثالث: هو الجزء الأكبر، فيه عرض لتاريخ العالم وخلق الكائنات.

[4] Aristote, **physique**, livre II, trad., H.Carteron, les belles lettres, coll., « des universités de France, Paris, 1990,p 65.

والتي قامت على معطيات الملاحظة المدركة للوقائع لأجل البحث عن الشمولية وفهم أفضل للطبيعة.

لقد سعى الإنسان الحديث للانفصال عن الطبيعة خاصة مع بروز التصور الآلي الذي يعتمد في تفسيره على قوانين الكيمياء والفيزياء لأجل تطويع المادة الحية وتبرير جعلها مستقبلا موضوعا لممارسة تقنية، لقد رفض هذا التفسير التصورات والإسقاطات الغائية والحيوية وعلى الخص الميتافيزيقية التي كانت تعتبر الطبيعة كائنا حيّا مثله مثل الإنسان لقد أصبحت الطبيعة موضوعا للتطبيق الأداتي[1] وخاصة عندما سيطرت الروح الوضعية على البستمولوجيا القرن التاسع عشر وهي الروح التي لا تسمح بتصور الطبيعة إلا على نموذج آلي–ميكانيكي–، وهنا لا بد من العودة إلى ديكارت ونظريته الثنائية التي تقوم على التمييز الجوهري بين الفكر والامتداد أي الذات والموضوع المقصود بهما الإنسان والطبيعة: فهي عنده مجرد قوّة ميكانيكية آلية والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتاز بالوعي الذي يبرر وجوده " أنا أفكر إذن أنا موجود"، لذا يجب عليه أن يتصارع مع الطبيعة إذا أراد السيطرة عليها لأنها في صورتها المبدئية متوحشة ومعادية له. وما كان هدف الإنسان من إبداع مختلف العلوم والفنون والتقنيات إلا الاستيلاء عليها [2]، لقد تصور ديكارت العالم تصورا رياضيا على الشكل الهندسي والحياة ما هي إلا مفهوم ميتافيزيقي يتجاوز المادة، وبدلك يكون قد فصل فصلا تاما بين الإنسان والطبيعة؛ بل أن البدن عنده مادة لدا من خصائصه الفيزيائية الامتداد وبدلك بالإمكان تفسيره عن طريق الحساب، إلى درجة أنه شبه جسم الإنسان بتمثال متحرك وأخضعه بدلك للتفسير الآلي الميكانيكي[3].

لقد كان لهذا التفسير أثرا على التأسيس المعرفي للبيولوجيا، إذ رأى داروين أن الوسط هو الذي يضع قوانين الانتخاب الطبيعي، الذي يجعل من الكائن الحي أهلا للبقاء إذ الأصلح يمتلك الصفات التي تتطلبها الطبيعة التي تفسر على أنها قوة ميكانيكية مسيطرة، بينها وبين الأحياء علاقة عداء حيث البقاء للأقوى والأصلح.[4]

---

[1] Instrumentalisation.

[2] René Descartes, **Discours de la méthode**, Union générale d'éditions, Paris, 1970,p 85.

[3] Ibid. p 89.

[4] تشالز داروين، **أصل الأنواع: (نشأة الأنواع الحية عن طريق الانتقاء الطبيعي والاحتفاظ بالأعراق المفضلة أثناء الكفاح لأجل الحياة)**، ترجمة مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص 225.

إلا أن تطور العلم تجاوز هذه الفكرة في مجالها النظري فقد تحالف العلم والتقنية ليعطيا الفكرة العلمية بعدا تطبيقيا، فأصبحت الطبيعة نتيجة ذلك مجالا للاستغلال المفرط بإنشاء التصنيع وما له من آثار سلبية ومخلّة بالنظام الطبيعي بأكمله باعتبار أن كل الكائنات الحية إلى جانب المجال الجغرافي الذي تحيا فيه، الكل كوحدة عضوية، هذا ما يطلق عليه "النظام الإيكولوجي" (1)، هذا المسار الجديد أعاد صياغة إشكالية علاقة الكائن الحي بالوسط الذي تحيا فيه، ويبدو أن تطور هذه الفكرة يعود إلى اكتشاف فلادامير فردنادسكي (F.vernadsky) لمفهوم المجال الحيوي(2). وهذا ما زاد في ازدراء التصور التقليدي المتمثل في الفصل بين الإنسان والطبيعة، ظهور النظريات التي جسدت فكرة الحياة ذاتها(3) وخصوصا نظرية جيمس لوفلوك والمقصود بذلك نظرية غايا (GAÏA) التي ظهرت في نهاية الستينات من القرن العشرين وذلك من خلال إجابته على سؤال وجهته له وكالة ناسا NASA التي كانت تبحث عن وجود حياة على كوكب المريخ، وكانت حينئذ « لا داعي للذهاب إلى غاية كوكب المريخ للتأكد من ذلك لأن الإجابة موجودة على كوكبنا فالغلاف الغازي للأرض يحتوي على كمية قليلة من غاز أكسيد الكاربون وكمية كبيرة جدا من الآزوت ونسبة أقل من الأكسيجين؛ بينما على الكواكب الأخرى الأمر مختلف تماما فالغلاف الغازي للمريخ مثلا يحتوي 95% من ثاني أكسيد الكاربون» (4)، وهذا الفارق حسب لوفلوك من صنع الكائنات الحية وقدرتها الحية التبادلية فيما بينها ومع الوسط الحيوي أي ما يعرف بالأيض الخلوي(5).

ويعمم ج.ل. لوك في نظرية غايا الدليل التالي جميع المصادر التي يملك الإنسان خبرة عنها المحيطات، الأراضي الخصبة، والهواء المستنشق...الخ هذا كله لا يمكن النظر

---

(1) Ecosystème : التفاعل الدائم بين العضويات والوسط الحيوي لأن هناك روابط تبعية في الغذاء بين الكائنات والوسط الذي يعدل الطاقة، هناك النظم الإيكولوجية القارية والنظم الإيكولوجية للمياه وغيرها...ويمكن أن تصنف أيضا إلى تجمع الكائنات الحية مثلا: النظم الإيكولوجية للغابات والنظام البيئي للإنسان. [أنظر :

G. Hottois, J..N.Missa, **La nouvelle en cyclopedie de biotique**, DeBoeck université, 2002, p193

(2) Biosphère جزء من القشرة الأرضية تحيا فيه الكائنات الحية.

(3) I. Stengers, **GAÏA la chatouilleuse**, revue la recherche, hors série, n° 11,La terre, Avril 2003, p13

(4) J.Lovelock, **La Terre est un être vivant**, trad., Paul coutirau et Cristel Rollinat, Flammarion, édition de Roché, Paris, 1990, p29.

(5) الإستقلاب الخلوي Métabolisme أصل المصطلح يوناني، يعني التغير، إصطلاحا يقصد به التغيرات التي تحدث في العضوية بتأثير المواد التي تمتصها، ويتميز الأيض الخلوي بعمليتين هما البناء Anabolisme والهدم Catabolisme.

إليه على أنه نتيجة للبعد المحدد تحديدا جيدا بين الشمس والأرض، وإنما يبرهن عليه تاريخ البكتيريا التي يمكن عدها المحرك الأول للحياة. ويذهب إلى أبعد من ذلك إذ يرى أنه من الواجب على الإنسان أن يعتبر الأرض كائنا حيا يستحق الإحترام والحفاظ على سلامته.(1)

لم تنكر الأبحاث الإيكولوجية المعاصرة الفكرة الأساسية التي قدمها ج. لوفلوك والمتمثلة في تشابك العلاقات بين العوامل والعناصر الطبيعية (الحية والجامدة) إلا أنها وضحت الأمور بشكل جلي وخصوصا ما كان يعتبره الإنسان منفصلا المحيطات، السحب، التلوث والغابات...هذه النماذج توضح المفهوم الأول والأكيد لفرضية GAÏA ، أي أن هذه العناصر رغم اختلافها إلا أن الكل مرتبط ببعضه البعض.(2)

كما أن لفكرة الطبيعة الرائعة المتوازنة حيث لا يمكن لأحد أن يحدث خللا في توازنها وانسجامها الثابت، هي فكرة يمكن اعتبارها –حسب نظرة إيزابيل ستنجرس Isabelle Stengers(3)– مجرد تعبير عن موضوع بسيط مبتذل شبيه بالصورة الرائعة لبرميتيوس Prométhée الذي سرق نار الآلهة وعلم الرجال التمرد وحدد لهم طريق الحرية مرورا برفض كل نظام متعالي فكأن غايا GAÏA تقابل بروميتوس، أي أن الطبيعة لها خاصية الحاضنة أو الخادمة الوحيدة والتي تناقض ميول ورغبات الإنسان الذي يتحكم في النار وبعد ذلك في كل الأشياء الأخرى التي تخدم الغايات التي يقررها هو بذاته(4).

وبناء على ما سبق نستنتج أن هناك علاقة تفاعلية معقدة بين الكائن الحي وبيئته إلى درجة اعتبار الطبيعة أو المحيط مسكنا كبيرا يأوي الأحياء جميعا ، ويوفر لهم كل وسائل البقاء إذا كان الإنسان لا يكتفي بتحقيق المطالب الغريزية أو الطبيعية كباقي شركائه فإنه يسعى إلى

---

(1) I. Stengers, **GAÏA la chatouilleuse**, Opcit, p37.

(2) منذ سنة 1988 بدأ ج. لوفلوك في إخراج هذا النوع من الأعمال بفضل نموذج Le monde de pâquerettes عالم زهرة اللؤلؤ(ما يعرف بزهور الربيع) التي تستمد معادلتها من علم البيئة، والمقصود بذلك معادلاتVoltera -Letka التي تصف العلاقات غير الخطية (non linéaire) بينها وبين الحشرات التي تعيش على القنص (Les pédateurs) والفرائس(Les proies): فتكاثر زهر اللؤلؤ مقترن بدرجة حرارة المحيط: السوداء تمتص الأشعة بينما البيضاء تعمل على نشرها وذلك حسب تغيرات الأشعة وبهذه الطريق نعرف كيف أن حرارة المحيط تبقى ثابتة.

(3) إيزابيل ستنجرس Isabelle Stengers ولدت سنة 1949، فيلسوفه من أصل بلجيكي مختصة في تاريخ العلوم، أستاذة بجامعة بروكسل.

(4) I. Stengers, **faire avec GAÏA : pour une nature de la non symétrie**, revue multitudes, N° 24, Avril 2006, p18.

وضع المعايير والقواعد التي تنظم سلوكه الواعي اتجاه الكل. فما المقصود بهذه المعايير والقواعد ؟.

2- العلاقة بين الإيكولوجيا والحركة الإيكولوجية والإيكوإتيك:

ما طبيعة هذه القواعد أو المعايير التي تنظم سلوك الإنسان اتجاه الطبيعة وباقي الأحياء، أهي الإيكولوجيا أم الحركة الإيكولوجية أم الإيكوإتيك ؟ أيمكن الحديث عنها دون تمييز أم إنها مجالات متباينة؟ للإجابة على ذلك يجب تحديد هذه المفاهيم.

2-1 الإيكولوجيا Ecologie :

كلمة Ecologie في اشتقاقها اللغوي تعني oïkos = مسكن أو مأوى أو بيت Logos تعني دراسة أو علم أو خطاب، إصطلاحا « علم يهتم بدراسة الأوساط التي تعيش وتتكاثر فيها الكائنات الحية في تفاعلاتها مع هذه الأوساط[(1)]». أول من اكتشف هذا المجال المعرفي هو البيولوجي الألماني Ernest Haekel سنة 1866 «ويعني دراسة العلاقات بين الكائن الحي وبيئته، بمعنى دراسة شروط الوجود[(2)]» .

وإن كانت جذور هذا العلم ترجع حسب البعض من بينهم البيولوجي الألماني بودنهايمر Bodenheimer إلى أرسطو الذي نظر للطبيعة نظرة غائية وكذا عالم النبات ليني Linné سنة 1735، والجيولوجي Humboldt سنة 1807 وأيضا إلى الكيميائي بوسانغولط Boussingault سنة 1864 ثم للمختص في بيولوجيا الحيوان سامبر Semper سنة 1881 وما يمكن قوله أن الإيكولوجيا في القرن التاسع عشر قد انحصرت في دراسة جغرافيا الكائنات الحية خاصة منها النباتية [(3)].

أما في القرن العشرين فقد أصبحت الإيكولوجيا ذلك «العلم الذي يتصل بفهم نشاط النظام الحيوي L'écosystème وإعداد النظريات المفسرة له، إلى جانب دراسة الأنواع الحية وعلاقتها بالبيئة التي تنتمي إليها»[(4)].

---

(1) Gilbert Hottois et Jean Noël Missa, **nouvelle encyclopédie de bioéthique,** Op.cit, p 351.

(2) **Aux origines de l'écologie,** (http:// www.politis.fr article 1047.html) p 06, article septembre 2004.

(3) ما يسمى بالجغرافيا النباتية Phytogéographie .

(4) Ecologisme, Wikipedia, http:// Fr. Wikipedia.org/ wiki % c3%89 écologisme.

وفي مطلع القرن الواحد والعشرين غدت رهانا عالميا وذلك نتيجة لأنشطة الإنسان والجيوكيمياء الحيوية [1]وبهذا أصبحت تطبيقا لنظرية السديم[2] بمعنى أن النظام الحيوي قد فقد توازنه والنتيجة كانت الإستنجاد بسياسة بيئية.

2-2 الحركة الإيكولوجية: L'écologisme

هي حركة ارتبطت بالإيكولوجيا وبتاريخها: فالمعلومات المتحصل عليها من الدراسات العلمية استعملت من طرف أنصار ومناضلي الحركة الإيكولوجية الذين يوجهون نشاطاتهم لإيقاف أو تنظيم استغلال الثروات، إلى جانب قيامهم بضغوطات لأجل بلوغهم القرارات السياسية مع الأخذ بعين الاعتبار التورطات الإيكولوجية[3].

وعموما فقد صدرت هذه الحركة من أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية خلال القرن التاسع عشر، بينما يمكن الإعتراف بأن الانشغالات الإيكولوجية لحماية الطبيعة على أسس أخلاقية، فلسفية ودينية كانت سابقة بشكل واسع على ظهور الحركة الإيكولوجية ويعتبر هنري دفيد ثورو Henry David Thoreau (1817-1862) أول عالم بيئة Environnementaliste وهو من نظّر وجمع بين النظام الإجتماعي والإنشغال الإيكولوجي. وفي سنة 1864 نشر جورج مارش George March كتاب " الإنسان والطبيعة[4] الذي يعتبر أول تحليل منظم لآثار الإنسان السلبية على البيئة، وسيصبح هذا العمل فيما بعد بمثابة مرجع للحركة البيئوية. أما البيولوجي والمهندس المدني الإيكوسي باتريك جديس Patrick Geddes أول من قدم الشكاوي المتضمنة تبذير المصادر الطبيعية للمجتمعات الصناعية وحماية البيئة حسب مقاربة مركزية حيوية[5].

---

(1) Les cycles Biogéochimique: سيرورة الانتقال والتحول الدوري لعنصر أو مركب كيميائي بين طبقات المجال الحيوي. يتولد عن هذه الدورة الإنتقال من الحالة العضوية إلى الحالة غير العضوية. وتفاعل هذه الدورات يؤدي إلى تنظيم المجال الحيوي أهم هذه الدورات دورة الآزوت، دورة الكاربون، الأكسجين، الماء، الهيدروجين...[أنظر **L'encyclopedie wikipedia libre.Fr.wikipédia.org/wiki/Encyclopédie**]

(2) La théorie de Chaos : نظرية عن أصل ومنشأ النظام الشمسي حسب اعتقاد الكثير من العلماء أن المنظومات الفلكية قد نشأت من السديم الملتهب، وأن هذا السديم تختلف فيه الحرارة فينفصل بعضه عن بعض بفعل التمدد، فتدور الأجرام الصغيرة حول الأجرام الكبيرة وبذلك نشأت المنظومة الشمسية وما تشابهها عن هذا الإنفصال والدوران [أنظر: **L'encyclopedie wikipedia libre**].

(3) Gilbert Hottois et J. N. Missa, **Nouvelle encyclopédie de bioéthique** Op. cit, p 351.

(4) «Man and Nature»

(5) Arn Naess, **Ecology, community and Lifestyle,Ecosophy**, Cambridge university press, 1995,P.XII

3-2 الإيكولوجيا العميقة: L'écologie profonde أو Deep écology

هي حركة فكرية أخرى تتمحور قضيتها المركزية حول معنى حماية البيئة ويعد أصلها أنغلو سكسوني حتى وإن كان مؤسسها فيلسوف نرويجي، أي أن آرن نايس[1] يقرر بأن للطبيعة قيمة جوهرية وحقوق يجب احترامها[2].

ويمكن التمييز بين نمطين من الموضوعات التي تتناولها الحركة الإيكولوجية بعضها من اختصاص الطبيعيين حتى تتجه أعمالهم لحماية البيئة العذراء وكذلك الأنواع المهددة بالانقراض والمواقع الطبيعية. والنوع الآخر من الموضوعات يتعلق بالأخطار الناجمة عن أنشطة الإنسان على الأنظمة الإيكولوجية لكوكبنا مثل الأخطار المترتبة عن الاحتباس الحراري وتبذير المصادر المائية والأخطار المترتبة عن الصناعات النووية، أضف إلى ذلك، العلاقة العكسية بين النمو المتزايد بشكل مذهل للسكان الذي لا ينسجم إطلاقا مع النمو المحدود للاقتصاد، والعديد من مفكري هذه الحركة قد ابرزوا النتائج السلبية للتقنية وهذا ما ساعد على قيام ما يعرف بالإيكوأخلاق Ecoethique ويطلق عليها أيضا إيكوفلسفية أو أخلاق البيئة.

2-4- الإيكوأخلاق Ecoéthique: هي نظام جديد يهتم بالقواعد التي يراعيها الإنسان ليحفظ بها الطبيعة، هذا النظام يطوّر التفكير الأخلاقي الذي يسعى إلى تبرير مجموع السلوكات والقيم والمواقف بالنسبة للكائنات الحية منها والجامدة أي بالنسبة للمحيط الحيوي ككل[3].

وعلى الرغم من أن الكثير من الفلاسفة قد أبرزوا القسوة التي يتعرض لها الحيوان وأشهرهم جون لوك وجريمي بنتام، والبعض الآخر قد حذر من النتائج السلبية مثل مارتن هيدغر إلا أن الفيلسوف الأمريكي المعاصر آلدو ليوبولد Aldo Léopold وقد انتقد في كتابه الموســـوم "ألماناك منطقة رملية"[4] المفهوم التقليدي الذي جعل الطبيعة مجرد وسيلة في يد الإنسان يفعل بها ما يشاء، ويدعوه مقابل ذلك إلى إحداث تغيير جذري لهذا المفهوم،-بتعبير آخر-

---

(1) آرن دكي أيد نايس Arn Dekke Eide Naess فيلسوف نرويجي ولد في 27 جانفي 1912 توفي 12 جانفي 2009 من بين مؤسسي حركة السلام الخضر The green Peace كان أستاذا بأوسلو Oslo ابتداء من 1939 إلى سنة 1970.

(2) Book chine M. **Quelle écologie radicale ?: écologie sociale et écologie profonde en débat**, trad., J. Michelet, collection « silence », Lyon, 1994,p.139.

(3) Danien Bazin, **Sauvegarder la nature**, Ellips, coll, « Philo », 2007, pp.25,26.

(4) « A Sand County Almanach, Essais on conservation »

أوّل طبعة له بالإنجليزية كانت سنة 1949، ترجم للغة الفرنسية من طرف Anna Glison، بعنوان:

« **Almanach un comté de sable** »

الدعوة إلى ضرورة بسط النفوذ الأخلاقي حتى يدرج ضمن اهتماماته الأراضي والجبال والمسطحات المائية والتي تمثل جزء مما يسمى بالتجمع الحيوي"Communauté Biotique". فالطبيعة ليست مستقلة عن الإنسان بل هي نسق متشابك العناصر يؤلفه الإنسان وسائر الكائنات، لهذا من المفروض الاعتراف بقيمة جميع هذه العناصر دون استثناء.[1]

كما تعد الأخلاق الإيكولوجية مرحلة جديدة بلغها الوعي البشري المدرك لواقعه المختلف تماما عما كان عليه في الماضي فالتقدم العلمي والتقني لم يمكّن الإنسان من فهم الطبيعة وتفسيرها فقط، بل مكنّه كذلك من إعادة تشكيلها في صورة جديدة، وهذا يتطلب ضرورة البحث عن المعايير والقيم لأجل تقنين الفعل الإنساني وهو ما يثبته حتى أشد المتحمسين للتقنية أمثال فرانسوا داغوني F.Dagonet وج. هوطوا Gilbert Hottois، وهذا التغيير في الفكر أدى إلى قلب الأخلاق الكلاسيكية رأسا على عقب، فهي لا تهتم بأخلاق الفكر البشري فحسب بل تتجه للبحث عن أجوبة لعدة أسئلة منها: هل من المفروض أن نفكر في أجيال المستقبل على أنهم أهل للاعتبار الأخلاقي، وخاصة أن الإنسان أصبح واعيا بنتائج تدخلات الإنسان في الطبيعة سواء تعلق الأمر بالبيئة أو التحكم في الطبيعة الإنسانية التي تحدد طبيعة حياة الأجيال المستقبلية؟ كما أن التهديد البشري قد نبه إلى أن استمرار الإنسان وبقائه هو بيد الإنسان ذاته وبالتالي ما هي درجة مسؤوليته اتجاه أجيال المستقبل؟ وما طبيعة التوازن الذي يجب إقامته بين تلبية حاجياته ومنافعه في الحاضر والتي تتعلق أيضا بالأجيال المقبلة؟.

وبهذا فالأخلاق المعاصرة لم تبق وقفا على الإنسان أما زمانيا فلم يراعى الإنسان كغاية في ذاته في اللحظة الآنية، بل أن الفعل الإنساني يجب أن يأخذ بعين الاعتبار النتائج المستقبلية على الطبيعة كما فعل الفيلسوف الألماني المعاصر هانس يوناس Hans Jonas.

3- هانس يوناس ومسيرته الفلسفية:

ولد هانس يوناس بألمانيا سنة 1903، بدأ مسيرته الفلسفية متتلمذا في مدرسة هوسرل Husserl ومارتن هيدغر Martin Heidegger، وخلال سنة 1923 كان يحضر بانتظام ملتقيات ومحاضرات ردلف بلتمان Rudolf Bultman حول تفسيره الكتاب المقدس، وكان ذلك مع صديقته آنا آرندت Hannah Arendt إذ بقيت تربطهما علاقة صداقة متينة حتى

---

[1] Aldo Leopold, **<u>Almanach un comté de sable</u>**, trad., Anna Gilison, Flammarion, 2000, p.11.

وفاتها. في إطار هذه الملتقيات المكرسة لموضوع الغنوصية يكون قد اكتشف موضوع أطروحة الدكتوراه.

وفي سنة 1933 اختار طريق المنفى أولا إلى إنجلترا هروبا من الممارسات النازية ثم إلى فلسطين سنة 1934 حيث تمكن من الحصول على منصب أستاذ الجامعة عبرية، وبعد ذلك استقر حسب التعيينات الأكاديمية بمونريال Montréal ثم أوتاوا Otawa وأخيرا نيويورك New York حتى توفي بها سنة 1993.

خلال فترة منفاه لم يزر ألمانيا سوى مرتين: الأولى في إحياء هيدغر الذكرى الثمانين والمرة الأخيرة لطبع كتابه Le principe responsabilité رغم أنه كان يردد دائما أن موطنه الأصلي هو ألمانيا.

وقد عرفت مسيرة هانس يوناس الفلسفية ثلاث محطات أساسية:

المحطة الأولى: طغى على نشاطه الفلسفي في البداية موضوعات الغنوصية " Le Gnotisme" وقد ظهر له أول كتاب سنة 1934 بعنوان "Gnisis and Spätantiker Geist" مقدمة هذا الكتاب كانت لأستاذه الأول البيولوجي البروتستانتي R. Bultmann، وقد ترك في هذا المجال سبعة كتب معظمها لا يزال باللغة الألمانية والبعض قد ترجم إلى لغات عديدة منها الفرنسية [1].

أما ما يتعلق بالمقالات في مجال الغنوصية فقد بلغ عددها ثمانية وثلاثون مقالة بعضها لا يزال باللغة الألمانية والبعض الآخر ترجم إلى لغات أجنبية عديدة[2].

أما المحطة الثانية من حياته الفكرية فقد بدأت بعد الحرب العالمية الثانية عندما أدرك قصور التصور المثالي للوعي، ليتجه صوب المسائل الأنطلوجية، مركزا على فلسفة الطبيعة التي تفسر التغيير الجدري للطبيعة مقارنة عما كانت عليه سابقا، ففي الوقت الذي ساعدت فيه القدرة التكنولوجية على التسلط على الطبيعة فإن هذه القدرة قد أثرت عليه سلبا من ناحية

---

[1] ما ترجم من كتب الغنوصية للفرنسية :

- « **Lo Gnotismo** », **Le gnotisme**, trad., M. Ricatti di ceva, Torino, SE, 1973.
- **La réligion gnotique, Le message de dieu étranger et les débats du christianisme**, Trad., L. Evrard, Flammarion, Paris, 1978.

[2] بعض المقالات التي تناول فيها يوناس موضوعات حول الغنوصية:

- « **Problems of Knowing God in Philo Judaeus** », Sefer Yohanan lewy, Jerusalem, 1949.
- « Gnotisisme », A Handbook of Christian Theology, New York, Meridian books, 1958.

أخرى، لقد أصبحت الطبيعة ضعيفة ومهددة وتقريبا مستسلمة وقد ترك في هذا المجال أربع مؤلفات[1] إلى جانب واحد وأربعين مقالة معظمها لا يزال باللغة الألمانية.

المحطة الثالثة: في نهاية الستينيات من القرن العشرين حيث بدأ في إعطاء شكل آخر لحدسه الفلسفي والمتمثل في التصور الجديد للأخلاق، وفي نظره توجد غنوصية كامنة للعقل المعاصر والتي تبدو مختلفة تماما عن ثنائية الغنوصية القديمة. لقد أعطى مفهوما جديدا للمسؤولية ليسجل بطريقة أفضل للتحدي التكنلوجي الذي يقود المجتمعات المعاصرة نحو مستقبل من الصعب جدا التحكم فيه وهذا ما عبر عنه في مصدر الرئيسي الذي يعد خلاصة لتجربته الفلسفية " المسؤولية مبدأ لأخلاق الحضارة التكنولوجية[2] " أول طبعة له كانت سنة 1979 نال به جائزة السلام للكتاب الألمان سنة 1987 أما الترجمة الفرنسية فقد كانت سنة 1990 والتي بها عرف يوناس بفرنسا.

وفي علاقته مع مصدره الرئيسي الذي بناه بدقة متناهية ضاعف يوناس محاولاته الموجزة ولكنها مركزة ومبررة بالحجج القوية سواء كان ذلك على شكل مقالات ومداخلات ومحاضرات وملتقيات، وبذلك لم يكف عن إعادة تنشيط وتفعيل التبريرات خصوصا فيما يتعلق بكتابه "مبدأ المسؤولية" ومن بين محاولاته التي غالبا ما جمعها في كتب منها كتاب "لأجل أخلاق المستقبل"[3] الذي يجمع بين نصين أولهما بعنوان: "في نهاية هذا القرن الفلسفة عبارة عن نظرة إلى الأمام وأخرى إلى الخلف"[4]. وفي الحقيقة هذا النص عبارة عن محاضرة ألقاها يوم 25 ماي 1992 ثم نشرها ضمن مجموع المقالات بعنوان: "نهاية القرن"[5] أما النص الثاني بعنوان: "الأساس الأنطولوجي لأخلاق المستقبل"[6].

---

(1) بعض المؤلفات التي تركها يوناس حول فلسفة الطبيعة

1- **Zwichen Nichts und Ewigkeit, Zur Lehere vom Menschen Kleine Vandenhoeck-Reihe, Gottingnen**, vandenhoeck & Ruprecht, 1963[1], 1978[2].
2- **Entre le néant et l'éternité**, trad., S. Courtine-Denamy, Paris,1996.
3- **The phénoméne of life Toward a philosophical Biology**, New York Harper &Row, 1963[1],1966[2].
4- **Organismus und Freiheit, Ansatze Zu einer philosiphishen Biologie**, Gotttingnen, vandenhoeck &ruprucht,1973.

(2) « **Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique** »

(3) « **Pour une éthique du futur** ».

(4) « Philosophie, Regard en arrière et regard en avant à la fin du siècle ».

(5) « La fin du siècle » publier par les éditions Sibrkamp.

(6) « Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur ».

وأخيرا جمعها في كتاب واحد سنة 1992 بالألمانية، أول ترجمة له بالفرنسية كانت سنة 1998.

أما تجربته "الحق في الموت الرحيم" [1] بتعبير أكثر دقة تقنيات تأخير الموت والحق في الموت الرحيم نشر أولا باللغة الإنجليزية سنة 1978 وهو يدل على وضع الأخلاق النظرية ضمن اختبار تجريبي، ولذا يمكن النظر إليه أنه تتمة لمصدره الرئيسي: " المسؤولية مبدأ لأخلاق الحضارة التكنولوجية" أولا ترجمة للغة الفرنسية كانت سنة 1996.

أما كتابه "أخلاق للطبيعة" [2] فقد جمع فيه ثمانية مداخلات كان من المفروض أن تظهر طبعتها الأولى في ماي 1993 الموافقة لذكرى ميلاد هانس يوناس التسعين. وقد قام باختيار المقالات التي تضمنها الكتاب بقمة ريو دي جانيرو Rio De Janiero أول ترجمة للكتاب باللغة الفرنسية كانت سنة ألفين 2000 إلى جانب العديد من المقالات حول الأخلاق الجديدة للإنسان والطبيعة.

---

(1) في ترجمته الفرنسية: « **<u>Le droit de mourir</u>** » وهذا الكتاب مصنف أيضا في آخر كتاب ليوناس عنوانه: **<u>Technique, medcine et éthique</u>**

(2) في ترجمته الفرنسية:« **<u>Une éthique pour la nature</u>** » ، عنوانه الأصلي « **<u>Dem Bösen Ende Rächer</u>** »

[أنظر: مسيرة يوناس الفلسفية:

- L'encyclopedie de L'agora, http://agora.qc.ca/,
- L'encyclopedie universalis, Copyrith, France, SA, 2008.

الفصــل الأوّل: الواقع التقنوعلمي وانعكاساته المعرفية والفلسفية على فكر هانس يونـاس

أولا: هانــس يونـــــاس والفينـــو مينـــولوجيـــا

ثانيـــا: هانـــس يونـــاس وتجـــاوزها الفكـــر الأخـــلاقي الكلاسيكي

ثالثـــا: الدعـــــوة إلى استبعـــاد الطـــوباويـــات الحديثـــة

أولا: هانس يوناس والفينومينولوجيا:

إن ما يشغل التفكير الفلسفي المعاصر بشكل أساسي هو ذلك التنوع في القضايا والذي يضمر في ثناياه تساؤلات تتعلق بالوجود الإنساني بما هو معاناة وبموازاة ذلك لم يغفل هذا الفكر أهمية تحليل نظرية المعرفة وأحكام القيمة لكن في قطع صلته بمغالاة مثالية وواقعية القرن التاسع عشر، سواء في فصلهما الذات عن الموضوع أو في احتكامهما إلى مبدأ أوّل تم افتراضه خارج معطيات الشعور المباشر. وقد اعتمد إيدموند هوسرل منهجا بديلا تمثل في المنهج الفينومينولوجي الذي نتجت عنه تراكمات من التحليلات الفلسفية الدقيقة لتصبح مصدرا أساسيا من مصادر الفلسفة الغربية خاصة في النصف الأول من القرن العشرين. وبما أن هانس يوناس قد بدأ مسيرته الفلسفية بمدرسة هوسرل فإنه بدون شك قد تأثر بأستاذه، فما درجة هذا التأثر؟.

1- حدود تأثره بإدموند هوسرل:

حاول هوسرل أن يجعل من فلسفته علما برهانيا اعتمادا على التحرر من كل رأي سابق وتعليق الأحكام الخاصة بالأشياء والأفكار بوضعها ين أقواس [(1)] إلى غاية التقرير الدقيق لمعانيها ومصادراتها المنطقية بواسطة البرهان التحليلي والتصنيف الصارم، إلى جانب اعتماد الدراسة الوصفية الخالصة وذلك بالعودة إلى الواقع، وكذا الذهاب إلى الأشياء ذاتها، فما لم يبرهن عليه بالخبرة ومشاركة الآخرين عن طريق المماثلة الفيزيائية (البدن)، فضلا عن تكرار الحوادث في الزمان، لا قيمة له. إلى جانب دراسة الظاهرة على أنها كل لا يتجزأ كموضوع يبدو في الشعور مدركا بالحواس ومعروفا بالحدس، وفي الوقت نفسه كذات تضفي على الإدراك دلالة وقصدا، وما دام الشعور ساحة لتحقّق هذه المعرفة فإنه لا وجود للشّعور إلاّ بوجود الموضوع، والتناوب بينهما دليل على وحدتهما، على هذا النحو، أرسى هوسرل منهجا فعالا للفلسفة ولنظرية المعرفة معا،لا ينكر أهمية الموضوع والواقع بالقدر ذاته الذي لا يقلل فيه من قيمة الذات والحدس العقلي.

وما تجدر إليه الإشارة أن تأثر يوناس بالمنهج الفينومينولوجي يمكن إدراكه من خلال تناوله تاريخ الميتافيزيقا ليبيّن أن الأنطولوجيا التقليدية تجــهل وحــدة الظاهرة الحيّة كما

(1) يشبه هذا الإجراء بوجه من الوجوه، الشك الديكارتي، لكنه شك لا ينفي الأشياء بل يعطلها مؤقتا، ولعل هذا ما أدى بهوسرل إلى اعتبار منهجه ديكارتية جديدة [أنظر مقدمة كتاب **تأملات ديكارتية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، التأمل 1، ص 53].

أنها عاجــزة أيضا عــن ردّ الاعتبار للتجربة الأصيلة والنوعية للجسم الحيّ؛ إنه يــرفض ثنائية المــادة والفكــر لهــذا السبــب يلّــح علــى إعــادة التنظيــم الأنطــولوجي والإيستمولوجـــي للمعرفة[1].

ولإدراك الامتلاء الحيوي[2] للإنسان لا بد أن يوجد هناك تتابع بين الوسيلة التي يستعملها البيولوجي لينظر إلى الحياة من خلال المادة ووسيلة الفينومينولوجي الذي يرى المادة انطلاقا من الحياة، فالتجربة الإنسانية الأصلية والدائمة هي التي تتعلق بشرط الوحدة الحية[3] بين ما هو داخلي وما هو خارجي لينتج بذلك انطولوجيا حقيقية للحياة، وبالقدر ذاته الذي يرفض به الاهتمام الذي خصّت به الوجودية الإنسان فقط (معاناته، قلقه،....)، يرفض أيضا وجهة نظر العلم الذي يركز على الوقائع الخارجية ومن ثمة يتجاهل الفرق بين الكائن الحي وغير الحي؛ وهنا يدافع يوناس عن فكرة أن العضوية حتى في أبسط أشكالها تجسد الفكر وبالموازاة حتى وإن بلغ أرقى المراتب يبقى جزءا متمما للعضوية. وهذا ما برره في فلسفته الطبيعية، فهو لم يفصل بين العلم والفلسفة، كما أن فلسفة الحياة عنده تمتاز بالوحدة كونها تطمح إلى الجمع بين المثالية والمادية وأن الروح لا تتواجد عند الإنسان فقط بل كذلك عند الكائنات الأخرى[4].

إن الظواهرية كمنهج اعتبرت نقدا جديدا لنظرية المعرفة لأنها تعدّت الكانطية إلى اعتماد مبادئ مأخوذة من المنطق وكذلك محاولة جادة لفهم المضمون العقلي الذي تنطوي عليه الظواهر، هذا الأمر كان دافعا قويا لنقد يوناس لإمانويل كانط [5].

وبهذا يؤكد يوناس أن الفينومينولوجيا كانت مدرسة جد مهمة في تكوينه؛ وإن كان من جهة أخرى يوضح أنها إذا كانت تحدد بالوعي الخالص فكيف للإنسان أن يفهم كيانه الجسمي (Le corps) ألاّ يفقد معناه لو تم ردّه إلى معنى الوعي كما فعلت المثالية الهوسرلية؟ وهكذا فإن حجر العثرة –بالنسبة ليوناس– يتمثل في الخطوة الناتجة لتصحيح معنى هذا الكيان (الجسمي) « فما عساها أن تقول الفينومينولوجيا الهوسرلية أمام عبارة " لقد جعت" لنفرض

---

[1] Hans Jonas, **Le phénomène de la vie, vers une biologie philosophique**, Traduction de l'anglais, Daniel Loriel, Essais Broché, 2000, p. 81.

[2] Plénitude vitale.

[3] Unité vitale.

[4] سيتم تحليل الفكرة في المبحث الثالث من الفصل الثالث.

[5] نقد يوناس لأخلاق كانط سيأتي ذلك في المبحث الثاني من الفصل الأول.

أنه توجد فينومينولوجيا الإحساس بالجوع والشبع فهل لها أن تقول شيئا حول ماذا يدور الرهان هنا ؟ ماذا يجب أن يؤكل ؟ وما مقدار ذلك ؟[1]».

الإجابة عن السؤال الأول من اختصاص البيولوجيا، أما الإجابة على السؤال الثاني فهي ترتبط بطبيعة البنية الفيزيولوجية، وهذا ما يؤدي إلى أسئلة أخرى تتعلق بالتوزيع العادل أو اللاعدل للخيرات ثم هل النظام الاجتماعي صالح أم العكس؟ وأسئلة أخرى شائكة تخص كل عصر ولا يمكن للفينومينولوجيا أن تجد لها إجابة.

2- يوناس ومارتن هيدغر:

إن تأثر يوناس بهوسرل لم يدم طويلا حيث سرعان ما تخلى التلميذ عن تصورات أستاذه، مترجما التغير في فكره الذي كان سببه هيدغر، وهو الخال الذي شبهه بالزلزال[2] . فقد كان يحضر ملتقياته في البداية، غير أن سبب هذا التحول في حقيقة الأمر كتاب هيدغر "الوجود والزمن" الذي هدف إلى معالجة مسألة الوجود، إذ لم يكن هذا السؤال قد سقط في النسيان، فقد بيّن هيدغر أنه لدينا فهما مشتركا عن الوجود لكنه فهم غامض[3]. والواقع أن الوجود ليس شبيها بالمتواجد؛ وإذا أردنا أن نتعمق في دراسة سؤال معنى الوجود لابد من البحث عن متواجد يكون الوصول إليه على النحو الذي هو عليه في ذاته، ومن الواضح أن هذا السؤال ذاته مظهر ووجه من أوجه وجود متواجد معيّن. ألا وهو المتواجد الذي نحن أنفسنا، ويسمي هيدغر المتواجد الإنساني باسم Dasein أي الموجود هناك الذي يتميز بأنه كائن، وبأنه دائما "لي" ويتميز بأنه أخيرا يتصرف إزاء وجوده هو نفسه على أنحاء مختلفة ومتنوعة وأساس هذا النحو من الوجود هو الوجود في العالم، كما يتميز أيضا بذلك الآخر من الوجود الذي هو الاهتمام حينما يدخل في علاقة مع الموجودات الأخرى؛ وهنا يستعمل هيدغر عبارات " الوجود في العالم"، "الوجود هناك"، "الموجود نحو الموت وهكذا... وبذلك فالفاعل الإنساني أصبح Le Dasein بمعنى أن الموضوع أصبح المتمم لمعنى نمط الوجود[4].

---

(1) Hans Jonas, **Pour une éthique du futur**, Trad., Sabine Cornille et Philippe Ivernel, rivage poche, petite bibliothèque, Paris, 1997, pp 29, 30.

(2) والحكم ذاته عند الفيلسوف إيمانويل لفيناس مع أنه يختلف مع هيدغر إلا أنه كان يعتبر قراءة كتاب " الوجود والزمن" دليل على أن مؤلفه من أكبر فلاسفة تاريخ الغرب.

(3) Martin Heidegger, **Etre et temps « Sein und Zeid** », Trad., Emmanuel Martineu, édition Numirique Hors commerce, 1980, pp. 25, 31.

(4) Ibid, p. 31.

لم يخرج يوناس عن هذا الإطار الفكري فهو يشدد على فكرة هيدغر، التي تبين أن الإنسان موجه نحو غاية معينة. والنقطة الأساسية في الفكر اليوناسي تتمثل في« أن غاية الحياة الإنسانية غير ثابتة والوجود مهدد بالخطر والهلاك »[1].

كما تحدث هيدغر أيضا عن الموت الذي يقدم نهاية الموجود هناك (Dasein)، ويعتبر الموت إمكانية من إمكانيات الوجود، لا يمكن تخطيه على الإطلاق. إن محض وجود " الموجود هناك"، هو الوجود باتجاه الموت، وفي الوقت ذاته تحدث عن القلق أي قلق "الموجود هناك" (الذات) وإن كان هذا القلق يمكن أن يتجه نحو الآخر[2]. هنا ينتقد يوناس أستاذه، فالموت الذي تحدث عنه هيدغر كان المقصود به الموت المعنوي متجاهلا الجسد إذ يرفض يوناس النظرة الثنائية الموروثة الروح والجسد، العقل والمادة. وقد كان نتيجة ذلك الانشطار واضحة أكثر فأكثر بين القضبين الماهية المفكرة والماهية الممتدة، ودراسة هذه الأخيرة تركت لعلوم المادة منذ أن أصبحت الفلسفة لا تهتم بالشمولية. ونقطة ضعف كل الدراسات التي تشكلت ذلك تتمثل في التحليل الأحادي الجانب للواقع كما هو الحال مثلا في فينومينولوجية هوسرل[3].

هنا يجب أن تسجل نقطة مهمة ليوناس الذي يؤكد أنه لا وجود لعقل دون جسد فالجسد أساس Le Dasein [4] فالأمر عنده يتعلق بالنظرة الكلية للإنسان بل في علاقتها مع المجال الحيوي ككل.

أما النقطة الثانية في انتقاده لأستاذه فهي سيرته المرفوضة بسبب انضمامه للنازية سنة 1933، فالمفكر الأكثر شهرة في عصره والأكثر اتزانا لم يشوه سمعته فحسب بل تهوره هذا يعتبر إساءة وهزيمة للفلسفة ككل، لأن هذه الأخيرة لا يجب أن ينظر إليها على أنها مجرد نمط في التفكير بل هي سلوك أيضا. فالمدرسة الهيدغرية هي التي كشفت القيم وعلمتها للناس فكيف لهؤلاء أن ينظروا إليها بعدما حدث.

---

(1) Hans Jonas, **Pour une éthique de futur**, Op cit, p.32.
(2) Hans Jonas, **Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique**, Trad. Jean Greisch, Flammarion, 1995, p. 41.
(3) Hans Jonas, **Le phénoméne de la vie**, Op cit, p. 62.
(4) Pierre Fauquemberg, **Hans Jonas et l'éthique du futur**, djaphil, le coin philosophique, S. 13, 2008,p. 03.

وفي حوار أجراه ولف شيلر Wolf Scheller مع هانس يوناس في 18 جانفي 1990 كان من بين الأسئلة الأكثر أهمية التي طرحها المحاور، أيّ الفيلسوفين الأكثر تأثيرا في فكره هل هيدغر أم بلتمان[(1)] Bultmann ؟

فيجيب يوناس بكل صراحة: «هيدغر كان أكثر تأثيرا على المستوى الفكري، إنه رائد الإبداع لولا الضربة القاسية التي وجهها لي بل للجميع بانضمامه للحزب النازي أما بلتمان فهو رجل شهم ونبيل مقارنة بهيدغر، لقد وضع كل ثقته بي إليه ترجع بحوثي الفلسفية حول الغنوصية La gnose وللغرابة فقد أتممت رسالتي في الدكتوراه تحت إشراف هيدغر»[(2)].

هذا التأثر بالأستاذ لم يقف عند هذا الحد بل نجده جليا في تطوير النظرة الهيدغيرية فيما يرتبط بالتقنية. إن تفكير هيدغر حول هذا الموضوع بدأ في الثلاثينيات من القرن العشرين بل تبلور في مرحلة ما بعد الحربين، وامتد حتى الستينات[(3)]. هذه الحركة الفكرية الجديدة التي سميت بالمنعطف.

وفي ملتقى انعقد سنة 1962 أمام المهندسين في إطار برنامج تكويني، يقر هيدغر بأنه توجد قطعة بين التقنية الحديثة والتقنية التقليدية، كما أن التقنية لم تعد محصورة في المجال الصناعي فحسب، إذ لا يوجد مجال قد أفلت من قبضتها لأنها سيطرت على حياتنا، وأصبح بذلك الإنسان غير قادر على كبح تقدمها الكاسح بل أصبح هو ذاته جزء منها، وفي مثل هذه الظروف تأخذ التقنية الحديثة مسارا مغايرا للنزعة الإنسانية[(4)]. كما يؤكد أن ماهية التقنية المتوحشة والاستفزازية المتمثلة في إرغام الطبيعة على منح جميع مواردها وطاقاتها والبوح بجميع أسرارها وأعطى على هذا مثاله الشهير المتمثل في المحطة الكهربائية على الراين: «بناء المحطة يعتبر فعلا متوحشا فهو استغلال همجي للطاقات الطبيعية، لأنه لا يكتفي بإرغام الطبيعة على منحنا طاقاتها كما هي بل لتجعل منها طاقة تراكمية»[(5)]، فالطاقة اليوم بالإمكان تحويلها من طبيعية إلى أخرى بحيث تستغل بإجراءات تقنية متسلسلة ومخزنة

---

(1) Rudolf Karl Bultmann ولد في 20 أوت 1884 توفي في 30 جويلية 1976 ثيولوجي وفيلسوف ألماني درس إلى جانب الفيلسوف كارل ياسبيرس. يعدّ أحد مؤسسي الثيولوجية الديالكتيكية La théologie dialectique.

(2) Hans Jonas, **une éthique pour la nature**, Op cit, p.86.

(3) Ibid. p86.

(4) J.M.Salanskis**, Conjugaison de Heidegger avec la science, in : Les philosophes de la science**, P. Wagner (Sous la direction), p. 47.

(5) Martin Heidegger, **La question de la technique, in : Essais et conférences**, trad., A. Préau, Gallimard, Paris, 1988, p. 170.

للطاقة على خلاف التقنيات التقليدية التي لم تعرف هذه الاستفزازية والهمجية أي كانت تعمل كطاحونة الهواء دون طاقة تراكمية أو تحويلية، كما أن المحطة الكهربائية أصبحت جزءا فنيا تقنيا مهيئا للاستغلال وتلبية الطلبات وهذا ما أدى إلى إحداث خلل في الطبيعة(1).

وهكذا يرفض هيدغر بشدة التقنية المعاصرة التي لا تهتم إلا بالجانب الإستعمالي النفعي مضحية ومهملة للكائن أو الوجود، ومن هذا الرفض جاءت النزعات الإيكولوجية المناهضة للتقنية (les technophobies) محملة إياها كل الكوارث التي ترتبت عنها، من هؤلاء هانس يوناس الذي أقر بدوره أن التقنية قد اجتاحت الطبيعة الإنسانية وامتدت حتى الإنسان ذاته بحيث أصبح جزء من موضوعاتها وهذا الانتصار الخير للتقنية على حساب الطبيعة استدعى بالضرورة النداء بقيام أخلاق جديدة لا تأخذ بعين الاعتبار النتائج الآنية فقط بل تراعي أيضا المستقبل(2).

ويؤكد إريك فلون Eric Volant (3) أن الأخلاق المعاصرة تعتبر الإنسان انطولوجيا ووجوديا وفينومينولوجيا في النطاق الذي يتعلق بالخطوط الرئيسية للوجود. ويضيف أن الوجود الإنساني مستوحى بشكل خاص من فكر هيدغر وتلميذه هانس يوناس(4). لهذا السبب نجده في محاولته إنشاء ما يصطلح عليه Symbioéthique(5) من المجال المعرفي الحديث الذي يتعلق بالطريقة الصحيحة لتعمير الأرض والاشتراك في الحياة والمصير مع الكائنات الحيّة الأخرى. ولشرح هذه الفرضية هناك خمس إعلانات ترجع إلى هيدغر ويوناس:

1- المنطلق الأساسي للوجود الإنساني هو تعمير الأرض.

---

(1) J.M.Salanskis, **Conjugaison de Heidegger avec la science**, Op cit, p. 48.

(2) Hans Jonas, **Le principe responsabilité,** Op cit, p. 13.

(3) إريك فلون : Iric Volant أستاذ بمعهد علوم الأديان Science religieuses بجامعة كوبيك Québec بموريال ومدير مجلة "الحدود" frontières.

(4) Eric Voltant, **Ethos demeure pour la vie mortelle**, in : **La nouvelle collection Ethique actuelle** revue Frontières, automne 1991, p. 07.

(5) مصطلح Symbioéthique اقترحه أحد طلبة دكتوراه الفلسفة (Ph.D) علوم الأديان بجامعة Québec بموريال (L'UQAM) مجال هذا التخصص هو الأخلاق التي تأخذ بعين الاعتبار التوازن التكافلي للطبيعة L'équilibre Symbiotique de la nature

[أنظر:

Eric Voltant, **Le diagnostic prénatal et les formes du sacré, sciences religieuses**, Vol. 3, N° 3, 1989, p. 344.

2- التنظيم العقلاني والأخلاقي هما اللذان يقدمان للإنسانية إمكانية تعمير الأرض بجدارة ورزانة.

3- التقنية بالنسبة للإنسان طريقة نوعية للتعمير المعاصر.

4- التقنية فن أو سلوك لتعمير الأرض بطريقة ملائمة.

5- الإحترام(Tisis) والحذر (Phronesis) يعتبران من بين أولى المهارات المكتسبة من طرف اهتمامات الأخلاق أي أخلاق تعمير الأرض بطريقة لائقة.

وبالرجوع إلى رسالته بخصوص الإنسانية نجد هيدغر يقول: « إيتوس Ethos تعني مسكن ومأوى ومقر وإقامة، إنها المنطقة المفتوحة حيث يقيم الإنسان[1]» وطبقا للمعنى الأصلي لمصطلح Ethos أي العادة، فإن مصطلح إتيك Ethique يجب إن يشير إلى أن هذا النظام يذكر بمسكن الإنسان هذا هو المشروع الأصلي للأخلاق التي تعتبر فنا أو علم البحث عن الطريقة اللائقة لتعمير الأرض والإقامة مع الآخرين وحتى الأشياء الأخرى أي أن حسن تعمير الأرض هو معرفة كيف يشترك الإنسان مع الآخرين أمثاله وحتى مع الكائنات الأخرى. حضور Dasein ضمن حضور الآخرين Mit Dasein تعد هذه الفكرة نقطة انطلاق يوناس في تأسيسه للأخلاق. فالأرض ليست حكرا على الإنسان فقط بل يشترك فيها مع الكائنات الأخرى جميعا لذلك « فإن البحث لا يجب أن يقتصر على الخير للإنسان. ولكن أيضا عن خير الأشياء النفيسة، وبهذا يمكن للإنسان أن يكون له اهتماما أخلاقيا بالنسبة للكل»[2]. بتعبير آخر، تضامن مصالح الناس مع العالم المتعضي بسبب مشاركتهم السكن (الأرض) يفتح المجال واسعا لمبدإ احترام الآخرين في خصوصياتهم وتنوعهم ونبد كل أنواع النزاع. إلى جانب ذلك فقد أصبح الإنسان المعاصر يواجه عالما جديدا ومشكلات جديدة لا تستطيع الأخلاق الكلاسيكية الإجابة عنها وهو الأمر الذي فرض التفكير في أخلاق جديدة قادرة على مواجهة المستجدات، والمقصود بذلك تطور التقنيات وآثارها، فإذا كانت للتقنيات الكلاسيكية قدرة على إعادة الأشخاص والأشياء إلى وضعياتهم المتوازنة وذلك عندما يكون التطور العفوي غير قادر على تحقيق ذلك، فإن التقنيات المعاصرة من

---

(1) Martin Heidegger, **lettre sur l'humanisme, Uber den Humanismus**, trad., Roger Munier Montain, 1964, p. 151.

(2) Hans Jonas, **Le principe responsabilité**, Op cit, p. 19.

الصناعات الحيوية[1] إلى النووية تمكنت من إبعاد الطبيعة إكراها عن كل مبدأ كان يحكمها وفق نظام متعادل لهذا نجحت في تغييراتها بما في ذلك الإنسان. ويترتب عن ذلك بالضرورة إعادة النظر في تأسيس الأخلاق. تلك الأخلاق التقليدية التي صرحت بنموذج مثالي للخير الأبدي اللازمني والتي تقر أن ماهية الإنسان ثابتة لا يطرأ عليها أي تغيير مهما كان، فقد أصبحت اليوم مرفوضة وهو الدافع الذي أدى بهانس يوناس إلى تجاوز مثل هذا التصور الأخلاقي الذي أصبح عاجزا عن خدمة السؤال الأخلاقي عند الإنسانية المعاصرة.

فما هي مبرراته إلى ذلك ؟

ثانيا: يوناس وتجاوزه الفكر الأخلاقي الكلاسيكي:

1- نقد يوناس لمسلمات الأخلاق الكلاسيكية:

لقد بدأ يوناس بتوضيح العلامات المميزة للأخلاق حتى عصره لكي يبين موقفه منها إذ لا وجود لعلاقة بين المجال التقني والأخلاق- باستثناء الطب- حيث أن مسألة الضرر أو الأذى الذي لحق بالنظام الطبيعي جراء أخطار التقنية لم يكن موضع مساءلة بالإضافة إلى ذلك كون التقنية نشاطا يدرك في حد ذاته على أنه حلقة ضيقة، وجد لأجل الضرورة وليس كمشروع مبرر ذاتيا نحو هدف أساسي تسعى إليه الإنسانية. باختصار النزعة الحقيقية للإنسان تتواجد في موضوع آخر، فالترديد على المواضيع التي لا نجد لها الصبغة الإنسانية لا تشكل مجالا للمعنى الأخلاقي. وبناء على ذلك فإن معنى الأخلاق هو العلاقة المباشرة بين الأشخاص وضمنه أيضا علاقة الشخص بذاته:« كل الأخلاق الكلاسيكية مركزية بشرية»[2] إنها تعتبر الإنسان مركز العالم لذلك اكتفت بتحليل العلاقة بين الأفراد في زمن معين ولعدد معين أيضا من الأجيال، بمعنى أن كيان الإنسان ووضعه الأساسي ثابت في ماهيته. فالسلوك الأخلاقي كانت له معاييره الفورية أي المطالبة بإنجازه الفوري أما النتائج الطويلة الأمد فقد تركت للمصادفة والقدر والعناية الإلهية. كانت الأخلاق الكلاسيكية تهتم بالوضعيات المتكررة والنموذجية سواء أكانت تتعلق بالفرد أو الجماعة، والإنسان الخيّر هو الذي يستجيب لحاجاته

---

(1) Bioindustrie : هي المؤسسات الصناعية التي تغطي أنشطتها مختلف البحوث والاختبارات ودراسة السوق والبيع وتوزيع المنتجات والمصالح المترتبة عن البيوتكنولوجيات في مجالات الصحة والزراعة والمنتوجات الغذائية [أنظر Gilbert Hottois et Jean Noël Missa, **Nouvelle encyclopédie de bioéthique**, Op. cit, 2002,p.132]

(2) Hans Jonas, **Le principe responsabilité,** Op. cit, p.27.

مركزي بشري Anthropocentrisme مفهوم فلسفي أصله ديني يضع الإنسان في القمة بالنسبة لكل الكائنات كما أنه يمثل مركز الطبيعة. هذه الوضعية المميزة تبرير لسيادة الإنسان على الطبيعة وتبعية الكائنات الأخرى لغاياته.

بعفة وحكمة ويقوي ملكاته بنفسه. فكل أوامر ومسلمات الأخلاق الكلاسيكية مهما كانت الاختلافات الموجودة بين مضامينها لا تقدم سوى ضبطا أو تحديدا للإحاطة الفورية للفعل مثل:" أحب أخاك كما تحب نفسك"، " عامل الآخرين كما ترغب أن يعاملوك"، " أنشئ ابنك على طريق الحق والفضيلة"، " بما أنك إنسان تحرى عن الكمال عن طريق تطوير وتنمية أفضل إمكانياتك"، " طوّع سعادتك الفردية حسب سعادة الجماعة"، " لا تعامل أخاك أبدا على أنه مجرد وسيلة وإنما على أنه دائما غاية في ذاتها"، وهكذا...

إن ما يمكن تمييزه في هذه المبادئ أن الفاعل والآخر يتقاسمان حاضرا مشتركا، إنهم بطريقة أو بأخرى يشتركان في علاقة تربط كل واحد بالآخر.

إن الأخلاق الكلاسيكية لا تهتم إلا بما هو حاضر في مكان معين فهي لا تتضمن سوى المعاملات بين الأشخاص في وقت محدد ولعدد محدود من الأجيال، وفي هذا الصدد يقول يوناس« ليس لدينا واجبات سوى اتجاه أندادنا في حيز زماني محدود: العالم الأخلاقي يتكون من الذين هم من العصر ذاته أما أفقه المستقبلي فإنه يجد له حدا بمده حياتهم القابلة للتقدير»(1). وبالتالي فإن هذه الأخلاق تهتم بأفقين محددين لا يمكن تجاوزهما أيضا: زمن محدد ويقصد به الماضي والحاضر لا غير، أما أفق الحيز المكاني يقصد به مكان يتواجد الفاعل والطرف الآخر سواء كالأصدقاء أو الأعداء: مثل الرئيس أو المرؤوس، الأكثر قوة والأكثر ضعفا في كل دور من الأدوار الأخرى حيث يؤدي كل واحد دوره، وكل أخلاقية يجب ألا تخرج عن نطاق هذه الدائرة.

لكن اليوم فرض التطور التقنوعلمي إعادة النظر في الفرضيات التي تقوم عليها الأخلاق التقليدية، وخاصة بعدما اكتشف الإنسان أن التكنولوجيات الحديثة قد ألحقت أضرارا فادحة بالطبيعة، فقد غيرته بعمق على المستوى المادي كما هو الحال على المستوى النفسي والثقافي. وبما أن أفعاله لها مضاعفات خطيرة ليس في الحاضر بل في المستقبل البعيد فإنه لا يمكن تأسيس الأخلاق على مبدأ المعية والتعامل بالمثل – بتعبير آخر- تحول الفعل إلى مجال التقنية متجاوزا دائرة اختصاص الأخلاق الكلاسيكية التي أصبحت بعد ذلك دون فائدة ليحين الوقت للبحث عن أخلاق جديدة مناسبة للوضع الراهن وللمستقبل ذلك ما لم يكن مطروحا في الأخلاق من قبل وهذا ما نلمسه في قول يوناس:« بما أن قدرتنا قد تطورت في

---

(1) Hans Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p.28.

الكثير من جوانبها فإنه تبعا لذلك تحول الفعل الإنساني أيضا وبما أن الأخلاق لها صلة بالفعل فهذا يؤدي بالضرورة إلى تحول في الأخلاق ليس على مستوى ظهور موضوعات جديدة، لكن بمعنى أكثر عمقا إذ الطبيعة النوعية المستجدة لبعض أفعالنا قد أبرزت بعدا جديدا تماما لمعنى الأخلاق الذي لم يكن منصوصا عليه لا في وجهات نظر ولا في قوانين الأخلاق الكلاسيكية»[(1)]. فإذا كان مجال الأخلاق السابقة مجالا محدودا بالفعل الفوري، أي أنّ أوامره قطعية فكيف لها أن تفسر لنا علاقة الإنسان بالتقنية، عندما دخل مجال الفعل الإنساني الفردي والجماعي إلى متسع تجاوز حدود الدائرة الضيقة للعلاقات الإنسانية؟.

فالوضع الراهن قد تغير جذريا، فهذه القدرة الهائلة التي أصبح الإنسان يمتلكها اليوم لم تجعلنا خطرا على أنفسنا فحسب بل أصبحنا نشكل أكبر خطر على الطبيعة، ويمكن أن تكون ممارسة الحرية لها نتائج سلبية على المدى البعيد – حتى بالنسبة لأجيال عديدة مقبلة وعلى الأرجح تدمير الحياة فوق الأرض.

كل ذلك فرض على الأخلاق بعدا (مفهوما) جديدا للمسؤولية لم يكن معروفا من قبل. فالطبيعة أصبحت موضوعا للفكر الأخلاقي، هنا لا يقصد يوناس الحديث عن حقوق الطبيعة كما فعل بيتر سينغر[(2)] لأن ذلك ليس محور إشكاليته بالتحديد، ولكن حسب رأيه يجب الاتجاه أولا وقبل كل شيء صوب نقد داخلي للفكر العقلاني الذي يعد بالنسبة إليه فعل مرتبط بالقدرة على التنبؤ بنتائجه، وهذا ما دفع بيوناس للحكم على الأخلاق الكلاسيكية أيضا بأنها مجرد معرفة نظرية أكثر منها معنى للتجربة وفنا للمحاكمة. فكل منظري الأخلاق – حسب رأيه – لم يبتعدوا كثيرا في إنقاص الجانب المعرفي حتى عندما تلقى هذا الأخير اهتماما أكبر بكثير – كما هو الحال عند أرسطو – حيث أن المعرفة بالوضع تتطلب الكثير من الحنكة والمحاكمة. ومعرفة كهذه من المفروض ألاّ ترتبط بالمعرفة النظرية المحضة – بتعبير آخر– حتى وإن كانت فكرة أرسطو عن الخير الإنساني تتضمن تصورا شاملا (كليا) وعلى الرغم من أن هذا الأخير يمكنه عند الاقتضاء أن يكون قبل كل شيء مجهزا في إطار

---

(1) H. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. Cit, pp.21-22.

(2) Peter Albert David Singer المعروف بـــ Peter Singer ولد في06 جويلية1946 فيلسوف من أصل أسترالي مختص في البيوإتيك عرف بكتابه الشهير " تحرير الحيوان" "La libération animal " يعتبر الكتاب التأسيسي للحركات المعاصرة للدفاع عن حقوق الحيوان. عرفت أفكار سينغر انتقادات شديدة بالولايات المتحدة وألمانيا.

أنظر: [**encyclopedie universalis**]

نظرية مخصصة لذلك، إلا أن تجسيده في الواقع يتطلب معرفة بالمكان والزمان وكل ذلك لا يمكن اعتباره نظريا محضا، لهذا نجده ينتقد بشدّة الأخلاق الكانطية.

2- قصور الأخلاق العقلية الكانطية:

من البدء يجب التذكير من أنه على الرغم من اعتكاف يوناس على قراءة فلسفة غوته[1] شيلر[2]، شوبنهاور Schopenhauer والكتاب المقدس، إلاّ أنه توقف عند ايمانويل كانط مطلعا على فلسفته الأخلاقية من خلال كتابه " أسس ميتافيزيقا الأخلاق" حيث يقول عنه يوناس:« العبارة الأولى من هذا الكتاب ستبقى راسخة بذاكرتي إلى الأبد: من بين كل ما يمكن تصوره بالعالم، بل بوجه عام خارج العالم، ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيرا دون تحفظ، إن لم يكن الإرادة الخيرة »[3].

وفي حوار أجراه سنة 1991 بنيويورك نشر بمجلة knowledge ذكر الأثر الفعال لهذه العبارة على حياته وعلى تطور فكره الفلسفي الأخلاقي؛ غير أن رسوخ هذه العبارة لا يعني أنه من الكانطية بل تعرض لنقد أخلاقه مرارا عبر مصدره الرئيسي "المسؤولية مبدأ لأخلاق الحضارة التكنولوجية" وإن كان ذلك بشكل متفرق. فالأمر القطعي الكانطي: " افعل فقط طبقا للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في ذات الوقت أن تغدو قانونا كليا"[4]، فهذا التعبير عن الأمر القطعي المطلق، لا يقدم غايات ولا بواعث تستمد من التجربة بل هو الأمر صوري تماما، أي أن الباعث الأخلاقي الأساسي لا يمكن اعتباره أخلاقيا في حدّ ذاته لكنه في حقيقة الأمر تصورا منطقيا، والدليل هو أن هذا النوع من الواجب لا يتضمن أي تناقض منطقي كما أن معيار هذا الأمر القطعي فوري متجه إلى الفرد « إنه يحث كل واحد منا على

---

(1) Johann Wolfgang von Goethe ولد في 28 أوت 1749 بفرانكفورت توفي في 22 مارس 1832 فيمار Weimar. كان شاعرا ومنظر للفن وسياسي ألماني، كما كان مهتما جدا بالعلوم. عرف الشاعر غوت بقصيدتين بعنوان Faust وهو إسم لكيمائي ألماني في القرن 16، القصيدة الأولى سماها Faust 1 نشرت سنة 1908 والثانية Faust 2 وهي تتمة للأولى نشرت سنة 1832.

(2) Johann Christoph Fridrich von Schiller ولد في 10 نوفمبر 1759 توفي في 09 ماي 1805 كان شاعرا وفيلسوفا ومؤرخا وأديبا دراميا كان متأثرا بكانط. جمعته صداقة متينة بغوت. وقد تناولت أعماله أبعادا سياسية لتلك الفترة.

(3) Hans.Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p.40.

(4) إيمانوال كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1970، ص 111.

اعتبار قاعدة فعله في الحاضر مبدأ لتشريع عام وجامع أي كوني »[1] أي أنه يجب أن يكون في وسعنا أن نريد لما هو قاعدة لفعلنا أن يغدو قانونا كليا؛ لكن هل هناك ما يدعو فعلا إلى اعتبار الاختيار الشخصي قانونا كليا بالضرورة ألا يوجد تعسف في فكر كانط ؟ لنفترض أنه بإمكان شخص ما أن يريد خيرا في الحاضر مضحيا بالخير في المستقبل، بنفس الطريقة يمكنه كذلك أن يضع حدا لحياة الإنسانية دون أن يتناقض مع ذاته، وكما يختار لنفسه فإنه يستطيع كذلك أن يختار للآخرين [2]. فمن المفروض أن يحثّ الواجب على أمر آخر، بحيث يستند إلى ترابط منطقي آخر غير ذلك المتعلق بالفعل في انسجامه مع ذاته إذ الأمر يتعلق بالنتائج النهائية في صلتها مع بقاء النشاط الإنساني مستقبلا محافظا على سلامته وسلامة النظام الإيكولوجي ككل، فالفعل ليس مجرد نقل بسيط من الفرد إلى الكل الذي يتم تخيله دون ارتباط سببي معه.

بالنظر إلى هذا الموقف لم يعد يوناس مسلّما بالواجب الكانطي بما أنه لا يأخذ بعين الاعتبار سوى الدائرة الضيقة لأفعالنا ولا يعكس سوى آثارها المحدودة أيضا كما يجهل المضاعفات الخطيرة للفعل الإنساني على الوسط الطبيعي، من هنا يكون من المفروض إعادة صياغة الواجب كما يلي: " اعمل دوما بحيث تكون نتائج فعلك غير مدمرة لإمكانية حياة مستقبلية"، بتعبير آخر " أدرج في اختيارك الحاضر سلامة الإنسان مستقبلا كموضوع ثان لإرادتك" ويضيف: « إن الواجب الجديد يثبت صراحة أنه لدينا الحق أن نجازف بحياتنا الخاصة؛ لكن لدينا الحق أن نجازف بحياة الإنسانية ونختار اللاّوجود»[3].

ومن هنا يصرح يوناس أنه لا يمكن اعتبار ذلك سهلا على الإطلاق وربما مستحيلا دون اللجوء إلى الدين لأجل التبرير النظري على هذه الفكرة، لماذا لا نملك هذا الحق ؟ إنه على العكس لدينا واجب اتجاه ما لم يوجد بعد وهذا الواجب يعتبر بديهة لا تقبل البرهان.

كما أنه من جهة أخرى نلاحظ أن الواجب اليوناسي الجديد يتجه إلى السياسة العامة أكثر بكثير منه إلى السلوك الفردي؛ على خلاف الواجب الكانطي الذي يتجه إلى الفرد ومعياره الذي يمتاز بالفورية، فهو يخص كل واحد منا على اعتبار ما يحدث مبدأ أساسي في الحاضر وسيصبح مبدأ لشرعية كونية، بينما الواجب الجديد يستند إلى ترابط منطقي آخر، لا يقصد

---

(1) إيمانوال كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، مرجع سابق، ص ص. 108-109.

(2) Dominique Bourg, **Les sénarios de l'écologie**, Hachette livre, Paris, 1996, p.56.

(3) Hans.Jonas, **Le principe responsabilité,** Op. Cit, pp.40,41.

به ترابط الفعل مع ذاته ولكن الأمر يتعلق بالنتائج النهائية في صلتها باستمرارية الفعل الإنساني مستقبلا، وبناء على ذلك فالواجب الجديد يضيف للثقة الأخلاقية أفق الحيّز الزماني (المستقبل) الذي هو غائب تماما في الواجب الكانطي الذي يفصل بين الكائن والواجب وما يترتب عن ذلك أن الواجب لا يمكنه أن يخضع للعقل الخالص ولكنه يجب أن يعتمد على مبادئ مادية، وبناء على ذلك فمضمون الفعل يأتي قبل الشكل (صورته).

« لا يعد الواجب في حد ذاته هو الموضوع، أي أنّ القانون الأخلاقي لا يبرر الفعل، غير أن الذي يتوجه نحو إرادتي ويطلب أن يكون مسموعا هو نداء الخير ذاته الممكن في العالم»[1]. على الرغم من أن كانط لا ينكر إمكانية التأثير القيمي للموضوعات فينا إلا أنه من جهة أخرى ينكر باسم سيادة الباعث الأخلاقي أن مثل هذا التعلق العاطفي يمكنه تأسيس الباعث الحقيقي للفعل الأخلاقي، إن كانط لا يؤكد على موضوعية القانون الكلي المؤسس على العقل فحسب بل يسلم أيضا بالدور المهم للشعور بتشكيل الإرادة الفريدة بالنسبة للقانون، إلا أن الأمر الاستثنائي أن هذا الشعور لا يتعلق بما هو موضوعي بل هو القانون ذاته «لكن هل يجب أن يتضايف الشعور والعقل حتى يمكن للقانون الأخلاقي أن يفرض ذاته على إرادتنا»[2].

الإجابة الكانطية تقول إن الشعور الذي يثير فينا موضوعا هو الشعور بالاحترام " احترام القانون سمو لما يجب عليك" اللامشروط الصادر عن العقل، فالعقل ذاته يصبح مصدرا للأمر الذي يعتبر موضوعا نهائيا، وهذا العقل هو مبدأ الشمولية الذي تمتثل إليه الإرادة. وهذا ألا يكون باختيار الموضوعات ولكن يكون حسب شكل اختياري بقصد الشمولية. وهذا الشكل الداخلي للإرادة هو مضمون الأمر القطعي حيث السمو يحث على الاحترام. ويعلّق يوناس على هذا التصور الكانطي قائلا: «على الرغم من أن الفكرة ذاتها لا تفتقر للسمو والرفعة إلا أنها تقود إلى اللامعقول، لأن الأمر القطعي كما توضحه دراسة أحوال الضمير لا يقصد به وضعية الغايات وإنّما المقصود به هو التحديد الذاتي[3] للحرية من طرف قاعدة الاتفاق مع الإرادة ذاتها»[4]. فالأمر القطعي يعتبر شكليا محضا بالنسبة لمعيار إمكانية تعميمه دون تناقض مع مبدأ الإرادة لهذا السبب رفض يوناس الأمر القطعي واستنتج من هذا

---

(1) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, p 168.
(2) Ibid, p. 168.
(3) L'autolimitation.
(4) Hans.Jonas, **Le principe responsabilité**, p.176.

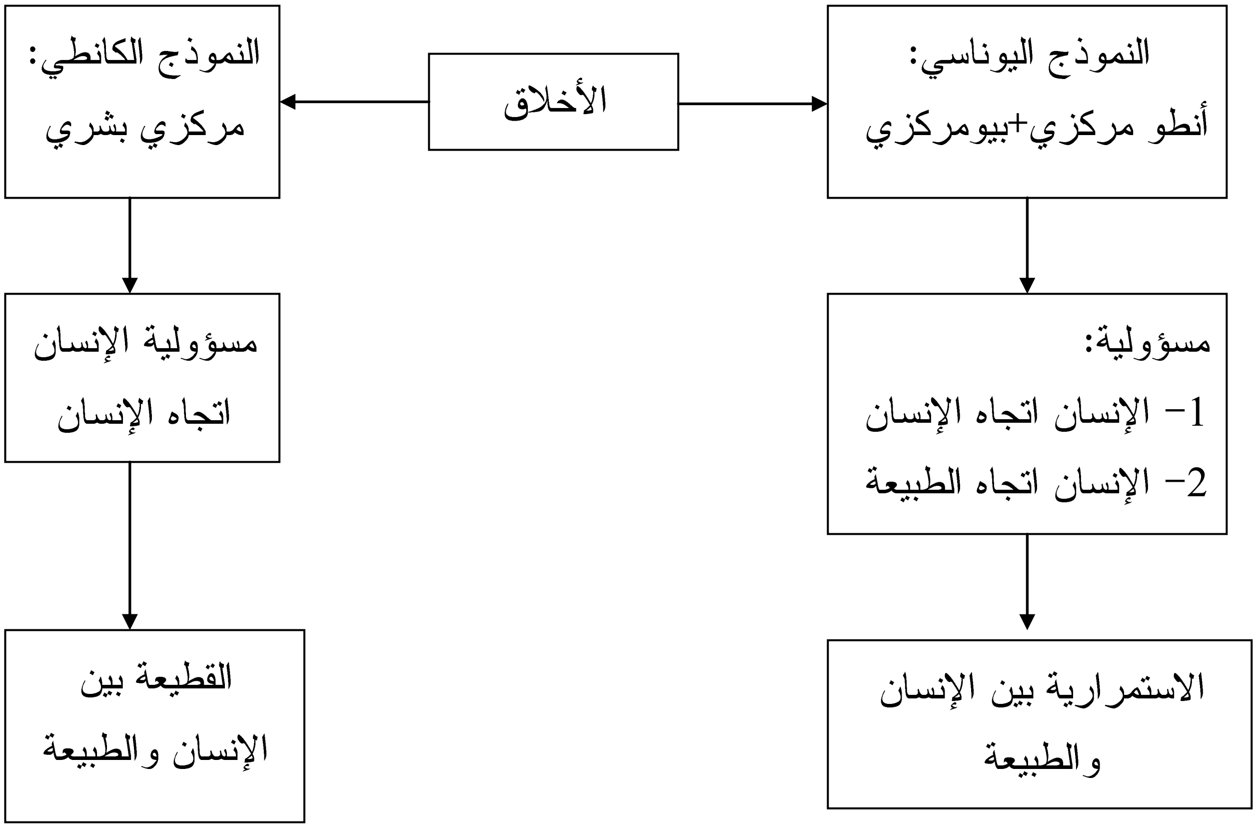
الرفض أن الواجب لا يمكنه أن يخضع للعقل المشرّع الخالص ولكنه يجب أن يعتمد على مبادئ مادية. فاحترام الأشخاص في حدّ ذواتهم لا تنتج عن الواجب القطعي ولا عن أي مبدأ صوري أو قبلي بل صادرة عن مبدأ واقعي، وبهذا يكون يوناس قد عوّض صورية الواجب اللامشروط بمبدأ السلوك المادي الذي ترتب عنه.

وبالرجوع دائما إلى الواجب الكانطي يلاحظ يوناس أنه لا علاقة له بالقدرة ويلمس ذلك في القاعدة الكانطية " يجب عليك إذا أنت تستطيع" فالأمر هنا يتعلق بما يجب على الإنسان أن يكون عليه وما يجب عليه فعله وبعد ذلك يستطيع أم لا. إن مثل هذه المسؤولية يمكن اعتبارها صورية لا سببية لأنها تجاهلت الحركة المحتملة للأشياء الموجودة.
لأن للمسؤولية علاقة متبادلة مع القدرة[1] فطبيعة القدرة هي التي تحدد طبيعة المسؤولية بينما كانط أخضـــع الميل للواجب وبالتالي فالقدرة تبقى عنده داخليـــة لا سببية؛ بينما «اليوم نقول يجب عليك لأنك تفعل ولأنك تقدر– بتعبير آخر– قدرتك المفرطة سبق وأن باشرت الفعل»[2].

لقد أصبح هناك معنى آخر للقدرة وموضوعا آخر مختلفا تماما عما كان عليه الأمر عند كانط. القدرة عند يوناس أصبحت تعني أن هناك نتائج أفعال مرتبطة بأسباب وهذه الأخيرة تستخدم بشروط الوجود كما هي. كما أن مسؤولية يوناس ليست لها علاقة بالمسؤولية التي تولدت عن ملكية ما أو عن إلزام تدارك الضرر الذي ألحقه الإنسان بالغير، الذي عرفته الإنسانية منذ آلاف السنين كمبدأ للعدالة الطبيعية. باختصار، كل ما كان يعتبره الإنسان معطيات قطعية، وكل الاقتراحات المتعلقة بأوامر أخلاق المعية أصبحت لا قيمة لها، لهذا أصبحت الإنسانية بعيدة كل البعد عن كانط وعن أخلاق اليقين. لقد أصبح الإنسان المعاصر مضطرا للتفكير في أخلاق جديدة قادرة على مواجهة كل المستجدات.

---
(1) Hans.Jonas, **<u>Le principe responsabilité,</u>** Op. cit, p.246.
(2) Ibid,p .247.

الشكل الأول: بين الأخلاق الكانطية والأخلاق اليوناسية



المقابلة في هذا الشكل تبين أن كانط قد انطلق من الواجب ليبلغ القدرة "يجب عليك إذن أنت تقدر فالمسؤولية هنا صورية لا سببية كما أنه لا يأخذ بعين الاعتبار سوى الدائرة الضيقة لأفعال الإنسان (مسؤولية إنسان اتجاه الإنسان) ويتجاهل المضاعفات الخطيرة للفعل الإنساني على الوسط الطبيعي (القطيعة بين الإنسان والطبيعة) بينما ينطلق يوناس من الأيض الخلوي (الاستقلاب الخلوي) ومنه ينتج مجموع الكائنات الحية، والذي يمثل مركز الوجود وليس الإنسان لهذا السبب يرفض النموذج المركز البشري ويعوضه بالانطولوجيا ومنه للمسؤولية اليوناسية وجهان: مسؤولية الإنسان اتجاه الإنسان ومسؤولية الإنسان اتجاه الطبيعة.

ثالثا: دعوة هانس يوناس إلى استبعاد الطوباويات الحديثة:

بعد نقد الأخلاق الكانطية يتجه يوناس للماركسية، ويعدّ هذا التّوجه الثاني من حيث الأهمية بعد الكانطية ذلك أن يوناس لا يرى في الماركسية سوى المنفذ الحقيقي للبرنامج البيكوني وهو ما يدعو إلى فهم دلالة هذا البرنامج ثم بيان البعد النقدي الذي يركّز على المآخذ الماركسية التي ظهرت ليوناس على أنها ذات أثر على الطبيعة.

1- هانس يوناس والبرنامج البيكوني:

بما أن العالم بأسره أصبح مهددا بسبب الفعل الإنساني ضد الطبيعة فإن ذلك قد تتطلب مفهوما جديدا للواجب إنه واجب يحث بالدرجة الأولى على أخلاق الوقاية وليس على أخلاق الارتقاء والكمال[1] « فنحن نعيش في وضعية شبيهة بنهاية العالم-بتعبير آخر- كارثة كونية لو تركنا الأمور تسير على ما هي عليه. ويعود أصل هذا الخطر إلى تطبيقات الحضارة التقنوعلمية- الصناعية، أو ما يطلق عليه بالبرنامج البيكوني Le programme Baconier »[2]. والمقصود بهذا البرنامج هو دعوة فرنسيس بيكون إلى ضرورة تنظيم المجتمع والسياسة على أسس علمية لأن الفكر العلمي بالنسبة له عنده معنى سواء أكان فيما يخص السياسة أو المتغيرات الاجتماعية وكذا التاريخية، كما يدل على ذلك كتاب بيكون: "مخطط للتطبيقات الضرورية لأجل إعادة تنظيم المجتمع"[3].

أضف إلى هذا أن المنفعة الاقتصادية والسياسية للتطور العلمي تفرض على الحكومات اعترافا أخلاقيا يكون بعدم احتقار الذين ساهموا في التطور العلمي. ويعود الفضل إلى بيكون في وضع أسس البحث العلمي المؤسساتي[4] المؤطر من طرف سياسة علمية تشارك في تنظيم أعمال الخبراء والعلماء لأجل خدمة أفضل للتطور الاقتصادي والعسكري للأمة أي أن النجاح الاقتصادي والسياسي والعسكري مرهون بالتطور العلمي والتقني[5] ولنجاح هذا البرنامج صورتان: إقتصادية وبيولوجية والعلاقة بينهما تقود بالضرورة إلى أزمة؛ فالنجاح الاقتصادي هو الوحيد الذي يزيد في إنتاج الثروات وتنوعها مع تخفيض مقدار عمل الإنسان المطلوب، هذا ما وفر الرخاء المتزايد لعدد كبير من الأشخاص إضافة إلى الاستهلاك الاضطراري المتزايد للكل ومن هنا إذا تم النظر إلى الهيئة الاجتماعية بأكملها ومن هنا

---

(1) أخلاق الوقاية: تأسيس قاعدة أخلاقية لأجل الحفاظ على البيئة. في المؤتمر الفرنسي الخامس لحماية البيئة الذي أنعقد في 22 جوان 2004 تمت المصادقة على قرار عرض على المؤتمر الرابع العالمي لــ LUICN على أن يؤكد ثانية بأن يأخذ بعين الاعتبار نظرة أخلاقية وقائية للطبيعة مؤسسة على احترام التنوع البيئي بالإضافة إلى ذلك احترام التنوع الثقافي للشعوب. أنظر [Le congrès internationale de LUICN 2004]

(2) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p.267 .

(3) « Plan des travaux scientifique nécessaire pour réorganiser la société ». 1882.

(4) La recherche scientifique institutionnalisée.

(5) voir : F. Bacon, **La nouvelle Atlantide**, trad., Michelle Le Doeff et Margaret Lasera, Flammarion, Paris, 1995.

نستنتج أن هناك تبادل حيوي مع البيئة (الطبيعة) وذلك بشكل مفرط مما يؤدي إلى المجازفة بحجم الاحتياطات الطبيعية المحدودة بغض النظر عن الأخطار المرتبة عن ذلك.

ويزداد الأمر خطورة عندما ننظر إلى ازدياد العدد الأسي للسكان داخل منطقة تأثير الحضارة التقنية. فالنجاح البيولوجي لم يكتف بوضع النجاح الاقتصادي موضع نقاش بل يوشك أن يقود إلى كارثة حادّة للإنسان والطبيعة. فالنهب المستمر والاستغلال المفرط للثروات الطبيعية يؤدي ضرورة إلى نتائج سلبية، وإذا ما بلغ مداه: « كيف تتمكن الأجيال المقبلة أن تبدأ من جديد على أرض مدمرة ومتلفة، هذا ما يفلت من كل تأمل ؟» [1].

هنا يحكم يوناس على البرنامج البيكوني بالفشل، الذي يمتد على معادلة المساواة بين المعرفة والقدرة (المعرفة هي القدرة) لكن عندما يحقق الإنسان ذاته بذاته – حتى وإن بلغ أقصى درجات انتصاره– يبين عجزه، وكذا تناقضه مع ذاته لأنه يدرك بعد ذلك أنه فقد القدرة على مراقبة ذاته أي فقدان القدرة ليس فقط على حماية ذاته بل أيضا عجزه على حماية نفسه من الطبيعة.

ثم إن الحاجة لحماية وجود الإنسان ووجود الطبيعة معا لن يحدث إلا بفضل القدرة التي تم بلوغها بالمواظبة على المجهود التقني وكذلك بناء على إلزامية أو ضرورة استعماله والذي يقود إلى الضعف الكبير أي فقدان القدرة على السيطرة على ذاته وعلى الطبيعة هذا يفرض رادعا لطغيان المجهود التقني وما ينجر عنه من توقع التهديم الذاتي وكذا تهديم الأعمال المنجزة.

وبالتالي يمكن القول أن هناك مفارقة عميقة بين القدرة من جهة والمعرفة من جهة أخرى[2]، إذ تقود فكرة بيكون إلى معنى أوسع من القدرة إنها فكرة السيطرة على الطبيعة (المقصود بها اكتشافات الإنسان المفرطة). فالوعد الذي قطعه الإنسان على نفسه وهو السيطرة على الطبيعة قد تحول إلى تهديده عوضا عن سلامته، وبالتالي تحولت نجاحاته إلى جحيم. إنها قدرة فوق قدرة أي تجاوز الضعف أو العجز عن طريق مواجهة ضغط ممارستها المستمرة التي تحفظ القدرة ذاتها.

وعندما توجّه قدرة من الدرجة الأولى مباشرة نحو الطبيعة التي تبدو أنه لا نهاية لها ستنتقل إلى قدرة من الدرجة الثانية، التي انتزعت ذلك من مراقبة المستخدم، فالتحديد الذاتي للسيطرة

---

(1) H. Jonas, **Le principe responsabilité,** Op. cit, p 268.
(2) Ibid, p .270.

الذي يقود المسيطر إلى أن يتحطم في مواجهته للطبيعة، قد أصبح مهمة (مسألة) القدرة من الدرجة الثالثة-بتعبير آخر- الحديث عن قدرة فوق هذه القدرة من الدرجة الثانية التي لا تخص أبدا الإنسان؛ لكنها متعلقة بالقدرة ذاتها التي تفرض على ممتلكها الوهمي استعمالها الظاهري وهذا ما يجعل المنفذ مسلوب القدرة، فيتحول الإنسان إلى العبودية بدلا من تحرره.

2- أزمة الماركسية:

الماركسية تيار فلسفي وفي الوقت ذاته سياسي واقتصادي مستوحى من أفكار كارل ماركس وفريدرك انجلر بالنسبة لهما «تاريخ جميع المجتمعات الإنسانية ما هو إلا صراع الطبقات، وهذا الصراع هو نقطة انطلاق الثورة التي يجب أن تقودها البروليتاريا لتنقد الإنسانية من حالتها اليائسة وتسمو بها إلى حالة رفيعة تنحل فيها كل المتناقضات وتزول فيها كل الطبقات»[1] أي بلوغ شكل جديد للمجتمع المتمثل في الشيوعية " المجتمع دون طبقات" ولا وجود حتى للحكومات ليصبح تجمعا حرا مؤلفا من منتجين يعملون تحت رقابة واعية هادفة صادرة عن ذات أنفسهم. فما موقف هانس يوناس من ذلك؟. ويحكم يوناس على التصور الماركسي الذي يفترض مجتمعا دون طبقات بالطوباوية لأنه مرتبط بالتصور البيكوني للقدرة المتزايدة للإنسان: « فالبرنامج الماركسي هو وحده يتمم التصور البيكوني الساذج، والذي يمكنه اليوم أن يأخذ بعين الاعتبار كمصدر للأخلاق التي توجه الفعل بشكل رئيسي نحو المستقبل [...] إنه يريد أن يضع نتائج الثورة البيكونية تحت مراقبة أفضل»[2].

وبذلك فالماركسية باعتبار أصلها ثمرة البيكونية ووريثتها ومنفذة وصيتها والمهيء الأفضل لذلك مقارنة بالرأسمالية إذ المجتمع الماركسي محكوم بمسلمة مفادها أن التطور من المرحلة البدائية إلى المرحلة الحضارية مرهون بمدى السيطرة على الطبيعة، ومن ثمة نمو قوى الإنتاج وتطور وسائله وانفصال الإنسان التدريجي عن بيئته وطبيعته التي اعتاد عليها ويرسخ ذلك من خلال إيجاد بما يعبر عنه " بالوسائط" التي بدأت على شكل أدوات بسيطة ثم تطورت إلى آلات لخدمة سعادة الإنسانية[3]. فالأمر لا يتعلق بالنسبة للماركسية كثيرا بتأنيس التكنولوجيا مقارنة بتحريرها أكثر فأكثر من عراقيل الملكية الرأسمالية. لكن ماذا نتج عن

---

(1) Karl Marx et Friedrich Engles, **<u>L'idéologie Allemande</u>**, trad., Hans Hildebrand, les intégrales de philo, Nathan , Paris, 1989, p. 31.

(2) Hans. Jonas, **<u>Le principe responsabilité</u>**, Op cit, p. 273.

(3) موريس غودليي، **<u>إعادة قراءة أعمال كارل ماركس على أعتاب القرن الحادي والعشرين</u>**، ترجمة فاتح عبد الجبار، دار المدى، 1998، ص. 54.

سيطرة الآلة ؟ ويجيب يوناس: « إنه الاستلاب aliénation المرتبط بالآلة الذي أفقد الإنسان إنسانيته، أصبح يقوم بحركات خالية من الروح، كما ارتبط أيضا بالطبيعة، فالعالم أصبح كله مصطنعا »[1].

إن هذا التعريف يختلف عما هو عليه في الثقافة الماركسية فالاستلاب عند ماركس له مفهوم آخر « الإنسان الذي لا يمتلك طوال حياته وقتا للفراغ والمتعة باستثناء النوم والغداء [...] ما هو إلا مجرد آلة لإنتاج المنافع للآخرين، كما لا يجد فيه الرأسمالي سوى وسيلة لتنمية ثرواته [...] إلى درجة أن يصبح العامل مرهقا جسديا وعقليا فتضعف ملكاته وتضيع حريته؛ وبذلك تنحط قيمة الطبقة العاملة إلى أقصى حدّ»[2]. ومن هنا يرى ماركس أنه من الضروري القضاء على أشكال الاستلاب سواء كان الدين أو الدولة أو شروط العمل وليتم ذلك لابد من الوعي الذي يرافقه تغير جذري في تنظيم المجتمع للتخلص من الرأسمالية وتأسيس الاشتراكية.

وبذلك يكون ماركس قد أعطى مفهوما جديدا للاستلاب[3] تأسس معناه على تحليل بنية النظام الرأسمالي اعتمادا على مفهوم فائض القيمة، منتهيا إلى أن العامل يصنع الأشياء (انتاج السلع) التي ستصبح هي ذاتها أداة التحكم فيه واستعباده. وبناء على ذلك فالاستلاب عند ماركس يرتبط بالمنتج الذي فصل عن إنتاجه من طرف المالك لوسائل الإنتاج، وليس كما أشار إليه يوناس.[4]

ثم أليس من باب الصدفة أن الاشتراكية قد ظهرت مع تطبيق الوسائل الصناعية L'industrialisation والسعي نحو مجتمع دون طبقات كشرط وحيد للإنسان الحقيقي المستقبلي والوسيلة لتحقيق ذلك هي الثورة التي تعتبر ثمن باهض جدا تدفعه البروليتاريا

---

(1) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p 294.

(2) Karl Marx et Friedrich Engles, **L'idéologie Allemande**, Op. cit, p. 294.

(3) لقد كان ماركس متأثرا بمفهوم الاستلاب عند فوريرباخ Feurerbach الذي ربط الاستلاب بالدين، كما تأثر أيضا بالجدلية الهيغلية بين السيد والعبد وللفظ الاستلاب عند ماركس حضور قوي خصوصا في بواكير كتاباته حيث ورد في مخطوطات 1844، كتاب الإيديولوجيا الألمانية 1849، أما في كتاب رأس المال فقد عوضه بمفهوم Le fétichisme de la marchandise " عبادة (تأليه) البضاعة" بمعنى أن قيمة المنتوجات تستند في النهاية إلى قيمتها الذاتية تجاهلا بأنها قد صنعها أشخاص.

(4) يلاحظ أن تفسير حنة آرندت Hannah Arendt للاستلاب كان أكثر دقة منه عند ماركس في كتابها La condition de l'homme moderne في الفصل المعنوّن بـــ Marx et le problème du travail.

وإن كانت الماركسية تبرر تأخر ذلك بالظروف التي لم تكن في يوم ما أبدا ملائمة لذلك. فالإنسان لم يكن ما خيرا، ومن هنا يؤكد ماركس على أن المجتمع دون طبقات هو وحده القادر على أن يجعل الإنسان خيّرا؛ وهذا ما ينعته يوناس بالطوباوية الماركسية ليميّز بين نوعين غير متجانسين تماما من الماركسية: الأول يتمثل في إقامة أفضل تصور بالذهن يدور موضوعه حول السعادة القصوى للإنسان دون اعتبار لإمكانية تحقيقه، وهو مجرد حلم يطلق عليه U-TOPIA بالمعنى الحرفي للكلمة وهي فكرة لا نفع منها[1]. وهذا ما يمكن أن يقال عن برنامج " الحد الأدنى" للاشتراكيين الذي وضع نحو 1880، والـذي كان ج. غيسـد (J. Guesde)[2] نفسه يحكم عليه بأنه لم يكن موجها لغير إرضاء خيال الجماهير دون أن يكون ثمة أيّة إمكانية لرؤية كيفية الانتظام العملي لدولة اشتراكية[3].

أما النوع الثاني فهو إقامة تصور أفضل حول وضع ممكن ضمن الشروط الفعلية أو الواقعية، أي الأخذ بعين الاعتبار حدود الطبيعة ونقائص الإنسان، إنها شبيهة بجمهورية أفلاطون.

وإن كان الطوباويون المعاصرون لا يتبعون هذا التقسيم، ويرون أن تحقيق الطوباوية ممكنا بفضل التاريخ، فهي من الآن فصاعدا موضوع واقعي للرجاء والأمل والجدّ في السعي وبذلك فالبرنامج الماركسي يسعى إلى تحقيق طوباوية الطراز الثاني. وأوّل طلب لهذا البرنامج هو وفرة الوسائل (الأدوات) التي تسمح بإرضاء حاجات الجميع، والطلب الثاني يتمثل في تسهيل امتلاك هذه الوفرة؛ لأن ماهية الطوباوية ذاتها هو ضرورة امتلاك المنافع الحيوية إما بدون جهد أو بقليل منه أي التحرر من عبودية العمل لفائدة الحاجة حتى يتسنى الرخاء والرفاهية.

ولا يمكن تحقيق الكثرة في الإنتاج ومن ثمة بلوغ الرفاهية إلا بتقنية أكثر تقدما، وذلك يكون:

1- بفضل تجديد الطبيعة، ثم إرغام شحّها على تسليم ثرواتها أو إتمامها بثروات اصطناعية.

---

(1) أندري لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، مرجع سابق، ص ص 1518- 1519 .

(2) Jules Bazile الملقب بـــ Jules Guesde ولد بباريس في 11 نوفمبر 1845 وتوفي في 28 جويلية 1922، ماركسي المذهب، عرف نشاطا سياسيا مكثفا، كتب في مختلف المجلات والجرائد، أصبح رئيسا لحزب العمال الفرنسيين، ثم عضوا في البرلمان خلال 1893 و1898 وفي الفترة الممتدة من 1906 إلى 1922. أنظر:

Wikipédia, L’encyclopédie libre.

(3) Jules Guesde, L’apôtre, html//duc.chez.com/guesde/jules guesde, htm.

2- بفضل المكننة أي حلول الآلة محل الإنسان، إذ أن تطورات العمل يجب أن تكون مضمونة بفضل جهد الإنسان، هذا إلى جانب عامل الزمن.

يمكن الإشارة إلى أن الأمر الأول والثاني يتفقان في نطاق معين، فتحرير الثروات الطبيعية التي تتوزع بشحّ سيتم بفضل المساعدة الكبيرة للآلة وبذلك يتم تحرير جهد الإنسان[1]. ولكن هل تحقق كل هذا ؟يجيب يوناس « لسنا بحاجة لمواصلة السؤال الذي يعدّ افتراضيا –بشكل عام– لمعرفة ما إذا كان المجتمع الماركسي بإمكانه أن يكمل أكبر أعاجيب التقنية»[2].

إلى جانب ذلك يعتبر تطور العلوم حتى الآن ووضعها الحالي إلى جانب الارتقاء اللاحق أمرا أكيدا بما أن هناك منافذ سارة وإن كان الاعتماد عليها وخصوصا الاعتماد على المنافذ المحدودة غير مرض.

وهناك أسباب كافية للتسليم أنه مهما كانت الهيئة الخاصة للمجتمع التكنولوجي ملائمة لذلك فإن النمو المستمر لما هو موجود حتى الآن من جهة نظر الكفاءات وتحقيقها والذهاب في كل الاتجاهات الممكنة لمستقبل غير محدد. فالماركسية في جميع الأحوال تشجع التقنوعلمي وتحث على مواصلة الاكتشافات والاختراعات التقنية لأجل بلوغ الهدف إلى النهاية؛ لكن هل تمكنت من ذلك ؟ لقد كان موقف يوناس واضحا من ذلك، « جوابنا سابق لأوانه، إنها تتمكن من ذلك شرط أن تكمل دورها المتعلق بتحقيق السلام والنجاة ومنع الشر والزيادة في الإنتاج بصفة عامة، وهذا يتطلب تقنية أكثر تزايدا وأكثر وحشية»[3].

وبذلك يلاحظ أن الأهداف التي أرادت تحقيقها الماركسية مرتبطة بأمرين: أولهما متسع من الوقت وثانيهما وفرة الوسائل لأجل رفاهية الجميع وذلك لن يتحقق إلا بالتوزيع العادل للخيرات الحيوية الذي يقود إليه النظام الاقتصادي الجماعي. فهل معنى هذا سيكون هناك سمو أخلاقي لمواطني مجتمع دون طبقات ؟ وهل هذا التوزيع العادل للثروات سينتج عنه اختفاء لكل تحريض على العنف والإجرام والظلم والتحايل ليحل محل ذلك فكر مسالم إن لم يكن أخويا، إن الواقع لا يثبت ذلك بل « بل يجب أن تخجل الماركسية من قول ذلك فالإنسان يبقى إنسانا دوما ولن يصبح على الإطلاق ملاكا»[4].

---

(1) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité,** Op cit, pp. 268- 348.
(2) Ibid, p. 348.
(3) **Le principe responsabilité,** Op cit, p. 303.
(4) Ibid, p. 304.

أما بالنسبة للرفاهية المادية التي تعتبر كشرط أساسي للطوباوية الماركسية والتي تنطلق منها كمسلّمة إجبارية فبفضلها يتجنب الإنسان الفقر والحاجة؛ غير أنّ هذا الفقر ما هو إلا فقر موزع بالتساوي، حيث تصبح الدولة هي المسؤولة لا على شيء إلا أنه اقتضاء الحاجة الذي يدعو إلى أخلاق التقشف أي العيش لأجل الخير العام والقيام بالتضحيات لأجله، كل ذلك يمكن تسميته بأخلاق الزهد، هذا أمر ممكن وله إيجابياته وإن كان ذلك ممكنا في حالة واحدة فقط: أي إذا ما ساد مجتمعا واحدا فقط أما محاولة تعميم هذا الأمر لجعله عالميا والمقصود به الشيوعية فهذا ما لا يمكن الجزم به والدليل على ذلك أنّ المجتمعات ليست كلها من طبيعة واحدة، فهل من العدل أن يضحي مجتمع من أجل آخر لأن هذا الأخير يفتقر للثروات الطبيعية.[1] ثم من يتحمل المسؤولية الأخلاقية والفكرية في المستقبل؟ بطبيعة الحال نخبة المجتمع وصفوته، فهل تعتبر مهيأة فعلا لتحقيق هذا الأمر؟ إضافة إلى ذلك من جهزّهـــا؟ الإجابات متعددة وإن كانت مجرد احتمالات.

ويقصد بنخبة المجتمع العباقرة والفئة التي كوّنت لأجل تحمل المسؤولية. هذا ما يقود بالضرورة إلى التساؤل هل سيكون هناك فعلا أكبر العباقرة وبأعداد كبيرة ليكونوا أكثر نفعا للمجتمع؟ ويجيب يوناس عن ذلك « فيما يتعلق بالعبقرية، يجب في جميع الأحوال أن نصمت لأنه آخر ما يطلب في المجتمع الماركسي أين تقهر المواهب الفردية»[2]. ففي المجتمع الماركسي لا قيمة للفرد إلا ضمن الجماعة، فهو صورة لها ولا يمكن أن يكون غير ذلك.

3- ارنست بلوخ Ernst Bloch ومبدأ الأمل:

حين انتقد يوناس الماركسية كان يعني تحديدا ارنست بلوخ أكثر بكثير من كارل ماركس، وذلك باعتماده على مؤلفه الضخم Le principe Espérance: مبدأ الأمل أو الرجاء، الذي أعطى فيه صورة للطوباوية المتضمنة صفة مزدوجة: الصفة الأولى متعلقة بالتقنية المستعملة من طرف الإنسان، أما الثانية فإنها تخص الطبيعة وردود فعلها على الصفة الأولى والتي تبدو في العبارات التالية لأرنست بلوخ: «الأسمدة الكيماوية والأشعة الاصطناعية لن تتأخر بدون شك عن ظهورها وربما قد تكون في الطريق الصحيح لتحث الأرض على الإنتاج ألف مرّة أكثر وبإفراط دون منازع إلى حدّ تصور منتج اصطناعي

(1) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p. 281.
(2) Ibid. p. 304.

لحقل قمح في كفّ اليد –باختصار– التقنية في حدّ ذاتها تقريبا قادرة على الانفصال على المعالجة البطيئة والمحدودة محليا للمواد الولية من طرف الطبيعة»[1].

وبهذا فالتكنولوجيا بإمكانياتها لا تعرف التوقف، إنها تريد بلوغ الحدود النهائية. ومن جهة أخرى قدرة الطبيعة في حد ذاتها غير محدودة وهي بباسطة تنتظر الطوباوية لكي تحررها بفضل إبداعاتها الأكثر والأكثر مهارة، وإن كان يوناس يرى خلاف ذلك « حتى وإن كان نجاحها غير موثوق، فإن حظها الفعلي الذي وجد لأجل أن يصبح هدفا في حد ذاته ممكنا في علاقاته مع الصفة غير اللائقة بالإنسان، والمتمثل في خطر لعبة كل شيء ممكن مع الإنسان إذ يمكننا أن نغامر بالكل لأجل الكل، وأن نجرب وأن نجرب المجازفة القصوى للتقنية سواء لجني النعمة الربانية أو الكارثة القصوى، وهنا ستكون الخطيئة المميتة للأخلاق والميتافيزيقا وبهذا فالإنسانية ستجعل من نفسها المذنبة»[2].

وحتى لا يحدث ذلك يجب على الإنسان أن يحافظ على قيمته التي لا تعوض ومن المفروض عليه أن يختار الاستغناء عن هذه المثالية، وأن يكتشف أنها ليست إلها، بل موضوعا غير واف بالأمل والرخاء. وبهذا يكون يوناس قد رفع تحدي الطوباوية الماركسية التي أنتجت هوّة بين الوسيلة والغاية، وبين الفعل والهدف وكذا بين الحاضر والمستقبل. لقد حوّلت العالم إلى آلة، وبذلك فالأغلبية الساحقة لن تصبح حرّة ولكنها مفصولة عن العمل؛ وتبعا لذلك من الضروري أن يهيئ لهم نشاط بديل. وهذه المسألة بالذات –حسب يوناس– لم يتناولها ماركس، لكن بلوخ عبّر عنها بصراحة أنه وقت الفراغ والمتعة (Le loisir) ومعرفة كيفية ملئه بمحتوى لائق بالإنسان الذي من المفروض أن يحقق بدقة المعنى الإنساني للطوباوية بالنسبة لبلوخ، إذ أصبحت ضرورة الجهد الإنساني بفضل التكنولوجيا ملغاة وبذلك تحرر العمل الإنساني من العبودية البائسة، وتحولت الضرورة إلى ضرورية خارجة فقط لا تعبر إل عن الحاجات الإنسانية التي يمكن اعتبارها الوحيدة والحقيقة الجديرة بالإنسان. فالحياة الكاملة والخالية من العيوب، العصر الذهبي والهدف المطلق وأخيرا الوطن المنشود، كل ذلك مرتبط بأوقات الفراغ. يقول أرنست بلوخ « الفرق بين الجهد الفكري والعضلي، بين الريف والمدينة، يتلاشى ولكن على الخصوص، فيما هو ممكن بين العمل وأوقات الفراغ (...)

---

(1) Ernst Bloch, **Le principe espérance**, trad.,François Wuilmard, T. II : **Les épures du monde meilleurs**, Gallimard, Paris, 1982, p. 541.

(2) H. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, 314.

المجتمع دون طبقات يخلص الإنسان من التنازل عن العمل الذي يشعر الإنسان أنه قد تنازل عن ذاته وانه مستلب وخاضع لشروط البضاعة، ومن هنا فهو تعيس في عمله، وبفضل هذا التغيير فإن المجتمع دون طبقات يخلص أوقات الفراغ من الفراغ الكبير غير المعيش»[1]. الحديث عن اختفاء الفرق بين الجهد الفكري والعضلي عند ماركس وبالضبط عندما حلل المرحلة الراقية للمجتمع الشيوعي والإنسان الشامل أي الإنسان الذي يعمل بوصفه فردا وكائنا اجتماعيا معا على تحقيقه ذاته وممارسته كل إمكانياته فهو يهدف خصوصا إلى تحرير الإنسان من تقسيم العمل، فالإفراط في التخصص فيه ينجر عنه الاقتصار على نشاط واحد بينما الإنسان السوي يشعر بالحاجة إلى التعبير عن ذاته بطرق وبأشكال مختلفة، لقد دافع ماركس عن هذه الفكرة في تصوره للمجتمع الشيوعي على أنه مجتمعا حرا حيث يعمل الإنسان حسب رغبته، وينال ثقافة واسعة في كل مجال إذ يصبح الإنسان في هذا المجتمع قادرا على القيام مثلا في الصباح بالقنص وبعد الظهر بنشاط آخر دون أن يتخصص في مجال واحد وهكذا يغيب انقياد الأفراد أي غياب العبودية وبالتالي يتحرر الإنسان لتقسيم العمل وتبعا لذلك غياب الفرق بين العمل الفكري والعضلي، عندما يصبح العمل ليس مجرد وسيلة للعيش ولكنه أيضا الضرورة الأولى للحياة حينئذ يمكن للمجتمع تسجيل " لكل حسب قدراته، ولكل واحد حسب حاجاته". ولكن بالنسبة ليوناس المسألة تبقى غامضة؛ فماذا يقصد بزوال الفرق بين العمل الفكري والعمل اليدوي؟ وهل يعني ذلك أن الفرد الواحد في المجتمع دون طبقات بإمكانه أن يقوم بأي عمل –دون استثناء– بحيث يختفي التخصص في العمل؟. وقد توجد إجابة لذلك وربما تأويلا مختلفا عند أرنست بلوخ خاصة عندما تحدث عن التحول التكنولوجي وهنا ربط مفهوم العمل العضلي بالمجهود الفيزيائي الذي يبذله الإنسان والذي نقص عبر المراحل التي مر بها الإنسان، وذلك بفضل التقنية. وبهذا فالإشباع التكنولوجي شرط لازم وضروري لحرية اختيار وقت الفراغ، لهذا إذا أصبحت الهواية المتقنة وظيفة فماذا سينتج عن ذلك؟ إن ما يترتب مايلي:

1- القضاء على متسع الوقت أي أن الهواية المتقنة تشغل وقت الفراغ بأكمله.

---

(1) Ernst Bloch, **Le principe espérance,** Op. cit. T. II, pp. 567- 568.

2- يمكنها فقط إضافة عناصر بالإمكان إهمالها بالنظر إلى النتائج الحيوية للتقنية، فهل هناك مجال للمقارنة بين مالك حديقة وبين الزراعات الكبرى، وبين حرفة الخزف اليدوي وبين الصناعات الخزفية، وبين النسيج اليدوي والصناعات النسيجية وهكذا...

هذا التصور يراه يوناس غير واقعي، ولذا يجب أن يخضع لاختيار إضافي، ويستوجب ثلاثة مراحل متتابعة للكشف عن ذلك[1]

1- فقدان التلقائية والطواعية في الهواية المتقنة التي أصبحت ضرورة.

2- فقدان الحرية في إلزامية مراقبتها الاجتماعية.

3- فقدان الواقعية وسيطرة الصفة الخيالية.

يعلق يوناس على ذلك «إن خطأ هذا التصور يكمن سواء عند ماركس، كما هو الشأن عند بلوخ في الفصل بين مملكة الحرية ومملكة الضرورة»[2] ثم ينتقل يوناس إلى فكرة أنسنة الطبيعة L'humanisation de la nature عند الماركسية، والتي قصدت بها أن الإنسان لا يخضع أبدا للطبيعة، وبهذا فقط سيثبت وجوده وأن الطبيعة ستكون دائما في خدمته لذا لن تبقى هي ذاتها؛ ويلاحظ يوناس على هذه الفكرة بأنها شبيهة بالمعنى ذاته إذا قلنا أن الفن الخاضع لنبل الإقطاعي قد رفع إلى مصاف الأشراف أو منح لقب شريف.

وبناء على ذلك فإن أنسنة الطبيعة هو مجرد خداع خبيث يحجب الخضوع الكلي للإنسان بهدف الاستغلال الكلي للطبيعة تبعا لحاجاته، بما أنه لأجل تحقيق هذا الهدف يجب على الطبيعة التحول جذريا – بمعنى آخر- الطبيعة المؤنسنة هي بالتحديد مستلبة لأن المجتمع الماركسي المثالي يفترض مجتمعا للثروات حيث يستهلك الطاقة والمواد الأولية بإفراط وبهذه فالإنسانية ستضطر لنهب الطبيعة إلى أقصى درجة.

باختصار عندما ألح يوناس على رفض الطوباويات الحديثة معتبرا الماركسية هي محاولة لتنفيذ البرنامج البيكوني الفاشل، كان ذلك لأجل الدعوة للاهتمام بواقع أطلق فيه سراح بروميتيوس، لذا كان من الواجب إقامة أخلاق جديدة تتوافق مع هذا الوضع الجديد أساسها الأنطولوجيا (الوجود).

---

[1] H. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op cit, p. 384.
[2] Ibid. pp. 381-391.

1- الأخلاق النظرية التقليدية أصبحت غير ملائمة كونها تتميز ببعدها المركزي البشري Antropocentriisme وعلى الخصوص الأخلاق الكانطية التي تنطلق من الواجب إلى القدرة:

" يجب عليك إذن أنت تقدر " "Du Kannt, denn du sollst "

بينما يضع يوناس الفعل (L'agir) في قلب العلاقة بين الواجب والقدرة

" يجب عليك لأنك تفعل إذن أنت تقدر" "Du sollst, Den du tust, denn du kannst "

2- يجب ألاّ يخترق هذا الفعل الإنساني حدود الإحترام والحذر، وعلى الإنسان أن يعرف كيف يشترك مع الآخرين من أمثاله من الكائنات الأخرى ؟ وهذا ما نجده عند مارتن هيدغر في " رسالة حول الإنسانية " وإن كانت الأخلاق عند هانس يوناس تمتد إلى الأجيال المقبلة القادمة التي تعدّ أجيال الحاضر مسؤولة عنهم لأن هذا العصر سيطر عليه خطر التطبيقات التقنية التي تنبئ بمستقبل مخيف بل مثير للرعب، هذه هي المسلمة التي انطلق منها هانس يوناس لصياغة أخلاقه الجديدة، فهل تخلى تماما عن الكانطية ؟.

الفصل الثاني: التحديات التكنولوجية وتهديدها للقيم الأخلاقية عند هانس يوناس

أولا: تغيير ماهية الفعل الإنساني

ثانيا: حقوق الإنسان المهددة في ميدان الطب والبيولوجيا

ثالثا: ترابط مساري الإنسان والطبيعة

أولا: تغيير ماهية الفعل الإنساني

من المؤكد أن القواعد القديمة للأخلاق والمتعلقة بمعايير مختلفة من عدالة ورحمة واعتدال وعفة ستبقى دائما مشروعة وذات مصداقية داخل دائرة تفاعل البشر فيما بينهم؛ لكن هذه الدائرة لا تستوعب مجالا آخر عرف نموا منقطع النظير للنشاط الجماعي بسبب النظام الجديد من التطبيقات الذي أشاعته التقنية وما نجم عنه من نتائج جد مستحدثة. فنتائج هذه التطبيقات لا يمكن أن تتضمنه الأخلاق التقليدية إذ حدث تغيير في ماهية الفعل الإنساني وذلك بفعل القدرات الجديدة والتي تتعلق بكل بساطة - حسب يوناس- بالتقنية الحديثة، وهنا يتساءل عن الكيفية التي أثرت بها هذه التكنولوجيا على طبيعة أفعالنا وإلى أي مدى تغير جوهر فعل الإنسان بتأثيره المتميز تماما عمّا كان عليه من قبل، وخاصة أن الإنسان لم يكن في كل عهد بدون تقنية ولذلك يقول يوناس: « يهدف سؤالي إلى بيان اختلاف أو تباين الإنسانية بين تقنية متطورة وأخرى ترجع إلى أزمنة سابقة»(1).

1- القطيعة بين الأمس واليوم:

يختلف اليوم تماما عن الأمس، هذا الأمس الذي يقصد به تحديدا العصر اليوناني، إنه الأمر الذي أراد يوناس أن يوضحه من خلال تفسيره وتعليقه على ثيوغونية سوفوكلس(2)، مركزا على المقاطع الأخيرة من القصيدة(3)، وهي التي تعبر عن ذكاء الإنسان الخارق الذي تمكن بواسطته من اقتحامه الجريء لمملكة الطبيعة.

---

(1) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité,** Op. cit, p 22.

(2) سوفوكلس Sophocle (496 ق م- 406 ق م) اشتهر بكتاباته عن الأبطال، بقي من أعماله سبع مسرحيات أشهرها: "الكترا" و" أديب ملكا" تعبر هذه الأخيرة أكمل المسرحيات عدها أرسطو نموذجا لكثير ممّا تعرض له في كتابه النقدي " فن الشعر".

(3) هناك أعاجيب في هذا العالم لكنه لا يوجد أعظم من الإنسان

إنه الوحيد الذي عرف كيف يركب الأمواج العاتية في العواصف الهوجاء، هو الإنسان الذي أيقظ مضجع إلهة الجمال الجليلة

الأرض غايا GAÏA التي لا تكل رغم حرثها وزرعها كل سنة

يحاصر بذهنه اليقظ الطّيور الجارحة والحيوانات المتوحّشة والأسماك التي تعمر البحر مستعينا بشبكاته ليتحصّل عليها

لقد أصبح السّيد بأدواته وأجهزته

إنه سريع البداهة كالرّيح، ومن أحلامه تتولّد المدن، كل ذلك تعلّمه بنفسه كما عرفه أيضا وهو يجهّز مأوى

ليقي نفسه من موجات الصقيع والأمطار القاسية التي لا ترحم من لا سقف له سوى السماء. حصّن نفسه جيدا لمواجهة كل شيء حتى لا يبقى مكتوف الأيدي

أمام ما سيفاجئه به المجهول. رغم انه وجد أكثر من سلاح لمواجهة الأمراض المستعصية إلاّ الموت فلن يجد ل أيّة قوّة لصدّه

إنه يمتلك معرفة بارعة تجاوزت كل الأحلام بواسطتها يمكنه أن يسلك طريق الشّر كما يمكنه أيضا أن يسلك طريق الخير

لذا يجب أن يخصص جزءا منها لقوانين المدينة ولعدالة الآلهة التي أقسم على الإيمان بها ليرتقي عاليا في مدينته، لكنه سيطرد منها يوم يصاب بعدوى الإجرام. [Voir :Sophocle, **Antigone**, trad. P. Mazon, les belles lettres, Paris, 1950, p. 87-88].

أما عقله فقد جعل منه أرقى الكائنات ليس بالنظر إلى قدرته على قهر الطبيعة وإخضاع مخلوقاتها وإنما أيضا لتعليم ذاته بذاته حتى يجعل من المدينة وقوانينها أرضا مطوقة ضد غيره. إنه الوحيد الذي طوع الظروف لإرادته وحاجاته باستثناء الموت الذي وقف عنده عاجزا. وعلى الرغم من المديح والإعجاب بقدرات الإنسان وسعة وتعدد مهاراته اللامحدودة إلا أنه يعتبر ضعيفا مقارنة بالكائنات الأخرى، الشيء الذي منحه الجرأة لاجتياحاته أغوار الطبيعة.

وعلى الرغم من تلك الحرية الكاملة التي مارسها الإنسان مع مواليد الطبيعة في الأرض والبحر والجو، إلا أنها لن تلحق تغيرا بها، بتعبير آخر لم يلحق الأذى الفعلي بالكائنات عندما اقتطع لنفسه مملكته الصغيرة من مملكتهم الكبرى. لقد حرث وزرع الأرض كل سنة إلا أنها لم تبالي بالتعب ذلك أنها تفتقد لزمن محدد مثلها في ذلك مثل البحر الذي لم يحدد له أيضا زمن. لا وجود للسلب ولا للنهب الذي يمكن أن يضعف خصوبة الأرض، ولا وجود أيضا لناقلات النفط التي تشق عباب البحر لتلحق به الفساد بفعل التسرّب ولا نفايات تستقر بأعماقه...

تدخلات الإنسان في الطبيعة – كما يؤكد يوناس– لم تبلغ أبدا الاضطراب بالتوازن لأنها لم تبرح مملكته التي أنشأها لنفسه لتحدث تغيرا في طبيعة الأشياء. لم يحدث الخلل في ثبات واستقرار جوهر الطبيعة بما أنه نظام ثابت ذلك أن حياة الإنسان تحدث بين ما هو ثابت وما هو متغير، الأول متعلق بالطبيعة والثاني مرتبط بأعماله وإنتاجه داخل المدينة التي قدم لها مستوى معين من الاستقرار بفعل القوانين التي أبدعها لكي تشرفه. « لكن كل ذلك كان مجرد البدايات ليسلك درب غزو ليس له نهاية، وهنا تحديدا بدأ يجازف لأنسنة الضرورة (الطبيعة) وإخضاعها له بفعل دهائه ومهارته، ليصبح ذلك حلما سيطر عليه حتى أحس برعشة الجرأة والتهور تغمره»[1].

وهكذا يمكن القول أن تدخلات الإنسان على الطبيعة تعدّ ضرورية لأنها حيوية دون الرغبة في إلحاق خلل بالتوازن الطبيعي. لم يكن لليونان مشروع من أجل تغيير قوى الطبيعة بفعل التقنية بل المشروع الوحيد لديهم كان متعلقا بتعمير الأرض، وإن كان الإنسان في العهد القديم يعتبر نفسه سيّدا على الطبيعة ومخضعا إياها لغاياته بشكل كلي –بتعبير

---

[1] Hans. Jonas, **Le principe responsabilité,** Op. cit, p. 25.

آخر- إنه لم مشروع لم يبلغ على الإطلاق البرنامج البيكوني[1]. أما عن الحوادث المصطنعة التي نتجت عن القدرات الجبّارة لم تظهر إلا بعد مدة طويلة وجهد مضن، وبذلك حدث تغيير في ماهية الفعل الإنساني عندما انتقل الضعف إلى الطبيعة وتجاوز الفعل البشري كونه مجرد القدرة على الفعل كما كان عليه في السابق ليصبح عبارة عن سيطرة على الطبيعة ثم استغلالها ليبلغ عصر الخطر التكنولوجي.

2- عصر الخطر التكنولوجي:

في الخطاب الذي ألقاه هانس يوناس بمناسبة حصوله على "جائزة السلام للكتّاب الألمان" في 11 أكتوبر 1987 بفرانكفورت قدّم لخطابه بكلمات الشّاعر والفيلسوف الألماني غوته (Goethe) في قصيدة فاوست (Faust) الذي يمثّل نموذجا للإنسان السّاعي إلى مزيد من القوة والكمال بوسائل خارجة عن الطبيعة إلى درجة أنه تغلب عليها بتمكنه من الحصول على أرض جديدة على البحر، قابلة للإنتاج. لكن الأمر يتعلق قبل كل شيء بمقارنة الخطر الذي كان يحذق بالإنسانية (في قصيدة غوته) مع الخطر الذي يحوم حول الإنسان اليوم[2].

تحدث فاوست عن الموج الساخط الذي يتدفّق من الخارج والذي يهدد بان يحيط بالجميع؛ بينما الخطر الذي يهدّد الجميع اليوم هو عبارة عن موج جديد أكثر خطورة من سابقه لأنه يندفع من الداخل ثم ينقض ليجرف كل ما يجده في طريقه، بما في ذلك القوة البارزة لأفعالنا التي أنتجتها الثقافة التقنوعلمية وإن كان في بعض الحيان متولدا عن الطبيعة المتوحشة التي يجب تهذيبها. انطلاقا منّا نحن البشر نكتشف الأضرار التي من خلالها ينتشر خطرنا على الكرة الأرضية لأن الإنسان عمل على تغيير الطبيعة بأكملها. حتى أصبح يشكل خطرا عليها أكثر بكثير مقارنة بالخطر الذي كانت تشكله هي عليه في الماضي، بل أصبح يشكّل خطرا إلى أبعد حد على نفسه. يجب أن يُدركَ أن الخطر الجديد أو" الموج الساخط" الذي تحدث عنه يوناس يتعلق بالتحكم الوراثي والتّفاعلات النّووية أو الخطر الإيكولوجي بصفة عامة.«فالحلم الجميل لفاوست قد تبدد بمجرد استيقاظ الإنسان على ضوء نهاري بارد ومخيف»[3].

ومن هذا الباب يجب أن يرتبط الحاضر بالواقع الذي تغير تماما عمّا كان عليه الحال سابقا، وهذا لا يعني أن نظام المجتمع الجديد بحاجة إلى أخلاق جديدة فحسب بل أن مجال التّطبيق

---

(1) Hans. Jonas, **une éthique pour la nature**, Op. cit, p137.
(2) B. Séve, **technique, liberté et obligation**, Esprit, N° 23, Fev. 1996, p. 12.
(3) Hans. Jonas, **une éthique pour la nature**, Op. cit, p 22

كلّه يعتبر جديدا يتعلق بحقوق الإنسانية وما يجب عليها فعله وما لا يجب عليها القيام به[1]: فهي وضعية جديدة كل الجدّة، إنها مرحلة تقنية على مستوى عال إلى درجة أنها امتدت إلى الإنسان في حد ذاته إلى أن غذّ جزء من موضوعاتها.

هكذا انقلب عهد الوعي بالرفاهية وتحسين حياة البشرية الذي قطعته التقنية المعاصرة على نفسها إلى تهديد للوجود، بل إنه يتجه إلى تأكيد التهديد الجسدي وما له من انعكاسات على الطبيعة الإنسانية ذاتها. إذ أصبح الإنسان يواجه المفاجآت المترتبة عن القدرات التقنية. إضافة إلى ذلك توقع الخطر عن طريق التنبؤ بتشويه صورة الإنسان وهذا ما يزوده بتصور يسمح بتحذيره من هذا الخطر، فلا تخص المجازفة مصير الإنسان فقط لكن أيضا ماهيته: «إنه الخوف الذي يستدعي التصرف أو الفعل. فالإنسانية تتواجد حاليا في وضعية شبيهة بنهاية العالم»[2]. فهناك مخاطر مرتبطة بالتّكنولوجيا الحيوية التي يمكنها أن تشوه النوع البشري وذلك ليس على المدى القريب ولكن على المدى البعيد، مع العلم أن أجيال الحاضر تدين لأجيال المستقبل بألاّ تُعَرِضَ نمط حياتهم للخطر أو بالأحرى وجودهم ذاته[3].

إن إنسان اليوم يواجه المفاجآت المترتبة عن القدرات التقنية لذلك فمن الحكمة أن نسأل سؤالا معياريا مفاده: ماذا يجب عليه فعله وماذا يجب أن يتجنبه؟ إلى أي مدى يمكنه الوصول أو التوقف؟.

يرى يوناس صعوبة التوقف عن التطبيقات التقنية في المجتمع الديموقراطي الليبرالي. وهو السبيل الذي لا يمكن أن توقفه لا الحكمة العقلية ولا الدهاء السياسي. [4]

وإن كان في الواقع يستبعد ما يسميه في بداية الأمر الوساطة المتطرفة[5] لنهاية العالم بسبب التفاعلات النووية « لأن الأخلاق ليس لها ما تصرح به إزاء موضوع انتحار الإنسانية ماعدا الرفض اللاّمشروط والذي بناء عليه سيتفق الجميع حتى في غياب كل الفلسفات».[6]

وعلى الرغم من أن الفيلسوف يتواجد في قلب التساؤلات التي يطرحها إلا انه في الوقت نفسه بعيدا عن الاكتفاء بإعادة توضيح الاختلاف الموجود بين التحليلات، فهو يحدد نهجا

---

(1) Hans. Jonas, **Technologie et responsabilité pour une nouvelle éthique,** Esprit n° 140-141 Juillet- Aout 1988, p 172.

(2) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité,** Op. cit, p 40

(3) Pierre Livet, **L'éthique à la croisée des savoirs,** vrin, Paris, 1997, p 42.

(4) Hans. Jonas, **une éthique pour la nature,** Op. cit, p 92.

(5) ultra simplicité

(6) Hans. Jonas, **le droit de mourir**, trad., Philippe Ivernel, Rivage poche, petite bibliothèque, 1996, p. 86.

للفكر الذي يزود الفرد بوسائل التفكير حول علاقته بالحياة بصفة عامة من جهة، وعلاقته أيضا بالموت من جهة أخرى. لهذا اعتبر يوناس البحث في الميدان الطبي أكثر شرعية ووجد فيه مجالا خصبا ليحيي نظريته في المسؤولية تطبيقا. فهل بإمكان الإنسان في مجال الطب أن يراقب تطوّر البحث ويقوم بضبط التقنيات الطبية في الوقت نفسه أم أنه يتابع أبحاثه خاصة في الهندسة الوراثية؟ وإذا كان هناك بريق أمل للذين يعانون أمراضا مزمنة أو حادّة أليس من القسوة أن يقال لهم عندئذ أنه لا يمكن الاستمرار في البحث بدعوى أن لهذه التقنيات نتائج خطيرة؟

لا يرفض يوناس تحسين الماهية الجينية للإنسان وإن كان من الصعوبة جدا وضع حد فاصل بين تصليح العطب، والتحويل الإبداعي[1]، لكن الخطر يتواجد في بعض المجهودات القابلة لتخفيف معاناة معينة، فما هو الأساس الذي يعتمد عليه لتقرير أن هذا الأمر مسموح به أم أنه غير كذلك؟. يقول يوناس في هذا الصدد: « يمكننا ذلك بفضل المعرفة الفلسفية والميتافيزيقية للأسس الأولى للأخلاق، فالشخص المتدين ليس بحاجة لهذا النوع من المعرفة، وإن كان من الأفضل أن تكون الأخلاق منفصلة عن الدين، فالواجبات والمسؤوليات من المفروض أن تكون مبررة بطريقة تسمح لها أن تصبح معترفا بها حتى من طرف الملحد»[2]. لكن التبرير العقلي غير كاف وإن كان ضرورة ملحة لذلك يوضح يوناس شروط التنفيذ المباشر للاختبار الطبي توفير العدالة والحرية[3]. إلى جانب كل الوسائل التي من المفروض أن تضمن الحماية للإنسان خاصة أن هذا العصر يعاني الجميع من تزامن البحث مع موضوعات إنسانية ينظر إليها على أنها مصلحة اجتماعية. كما أنه إلى جانب ذلك سجّل القطبية الموجودة بين الحقوق والاحتياجات ومصالح الفرد والمجتمع في المجال المتعلق بالصحة العامة –خصوصا أن حقوق الإنسان الأساسية مهددة في ميدان الطب والبيولوجيا[4] : فما هي تلك الحقوق؟ وما الذي يتهددها؟

ثانيا: حقوق الإنسان في ميدان الطب والبيولوجيا

هناك لائحة طويلة بالنسبة لهذه الحقوق والتي يحاول الكثير من فلاسفة الأخلاق الدفاع عنها ومناقشتها، أهم هذه الحقوق: حق الإنسان في الحياة وفي الحفاظ على وجوده

---

(1) La transformation créatrice

(2) Hans. Jonas, **une éthique pour la nature,** Op. cit, p 95.

(3) العدالة والحرية: Justice et liberté: مفاهيم أساسية في البيوإتيك

(4) Michel Bergeron, **La bioéthique trente ans plus tard**, http://www.érudite.org./ revue/ téologie, 1999, p.08.

وضمان استمراريته[1] وذلك من خلال إدانته لبعض الظواهر كالإجهاض والموت الرحيم والمخاطرة بحياة فئة معينة من الأفراد في إطار مشاركتها في الاختبارات أو التجارب الطبية، والتخلص من الأجنة الزائدة في التلقيح الاصطناعي والاستنساخ التكاثري وكل ما يتعلق بشكل خاص بالجينوم البشري...وصولا إلى " الدفاع عن حق الإنسانية في الاستمرار في الوجود"، وفي هذا المجال فإن البيوإتيك في نظر يوناس يتمثل في الرّد على التهديد الجديد الذي تجسده القدرات المتطورة التي تمتلكها البيوتكنولوجيا، لقد ذهب يوناس إلى درجة رفض استعمال هذه الوسائل التي تبرهن على تهديداتها للوجود الإنساني: «لقد نجح قطعا بروميتيوس في التخلص من قيوده، وقد منحه العلم القوى التي لم تعرف بعد أبدا وإلى جانبها منحه دفعا اقتصاديا مطلق العنان، إنّ هذا كله يستدعي بالضرورة أخلاقا جديدة تهدف إلى كبح قدرات الإنسان قبل أن تصبح لعنة عليه»[2].

هذه الحقوق يجب أن يضاف إليها أيضا "حق الإنسان في الحياة"، وهو الحق الذي يرى فيه البعض أنه مرتبط بالحق في الحرية وما يلزم عنها من "حق الإنسان في تقرير المصير وحرية الإختيار" التي تشتمل بدورها حرية المشاركة في التجارب العلمية أو الامتناع عن ذلك، حرية الخضوع للعلاج أو الإمتناع عنه أو حرية الإختيار بين الاستمرار في الحياة أو وضع حد له وغيرها من الحريات التي أصبح الإنسان المعاصر يطالب بها. وإن كان هانس يوناس يختصرها في ثلاث أنماط: حرية المشاركة في التجارب الطبية أو الإمتناع عن ذلك والحق في الموت شفقة والحق في الحفاظ على النوع الإنساني في تمامه.

1- مبدأ الموافقة الواعية في التجارب الطبية:

مشاركة الفرد في التجارب الطبية ضرورية بما أن ذلك يمكن من تطور المعارف والتجارب الطبية مثلما فعل لويس باستور Louis Pasreur في انتقاله من التجربة على الحيوان إلى التجربة على الإنسان[3] انطلاقا من كلود برنار Claude Bernard إلى جورج كانغيلهام George Canguilhem يعدّ العلاج إجراء تجربة [...] قبول العلاج في يومنا هذا

---

(1) محمد المصباحي، **فلسفة الحق كانط والفلسفة المعاصرة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة الندوات والمناظرات رقم 143، الطبعة I ، 2007، ص 236.

(2) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p 38.

(3) expérimentation humaine: التجربة الطبية على الإنسان مثلما حقن لويس باستور Louis Pasteur الطفل جوزيف مايستر Joseph Maeister سنة 1885 بمصل مضاد لداء الكلب. [انظر:

Dominique Lecourt (sous direction), **Dictionnaire de la pensée médicale**, quadrige PUF, Paris, 2004, p. 472.

هو قبول للتجربة أكثر فأكثر [...] تحت مسؤولية مهنية صارمة مصادق عليها في إطار الموافقة الواعية(1). في هذا الإطار يوضح يوناس أنه عندما يتم الحرص على مشاركة الفرد في التجارب الطبية لهدف معرفي فإن المجتمع حينئذ يبحث عن تحسين ظروف الحياة ولا يكتفي بمجرد البقاء في حالة ثابتة كما هو الحال أثناء الحرب، ويمكن القول أن هذا التصور ناتج عن المنفعة المشتركة وإذا كانت هذه الرؤية للفكر الأخلاقي المتجهة نحو ضمان صفة العلاقة الذاتية(2) غير كافية، بل يجب أن تستبدل بفكر يسمح للمجتمع بتوضيح الإختيار الذي قام به وتحديد ما يجده مقبولا في هذا المجال(3). فما هي الفئة التي تعطى لها الأولوية في الأبحاث البيوطبية؟ تجدر الإشارة أولا إلى الفئة الضعيفة وسريعة التأثر Les vulnérables والتي تشمل الأشخاص الذين لا يملكون حرية كافية ليقبلوا أو يرفضوا المشاركة في الاختبارات البيوطبية، وهنا تطرح مشكلات أخلاقية نوعية، فهل يمكن أن يقترح على المساجين(4) مثلا إدخالهم بروتوكولات دون فائدة مباشرة وخاصة إذا خطر على بالهم أن تعاونهم سيؤدي بهم إلى تخفيض درجة آلامهم أو أنهم سيتلقون علاجا مميّزا؟ مع العلم أن قائمة الأشخاص الضعفاء أو العاجزين عريضة جدّا المصابون بالأمراض العقلية والمعتوهين والأجنّة... هل يمكن أن يكون لهؤلاء فعلا حرية الاختيار بين القبول أو الرفض؟ لهذا فإن بعض المفكرين يحذرون من خطر التضحية بالفئات الضعيفة « كلهم ضحايا ولهذا فهم كلهم

(1) تم التأكيد على حق الموافقة الواعية Le consentement éclairé في الكثير من الملتقيات الدولية: مثل إعلان إيلسانكي d'helsinki بالولايات المتحدة سنة 1964 وسنة 1966 الذي كشف عن فضائح التجارب على البشر في ميدان الطب والبيولوجيا، لتعاد مراجعته عدّة مرات في سنة 2000 و2002 والحث على ضرورة احترام ضعف أو عجز الأفراد Les vulnérables وذلك في المبدأ الثامن Le principe 08. وبالإضافة إلى قانون مانيلا سنة 1968الذي صدر بالاشتراك مع " المنظمة العالمية لحقوق الإنسان" والمجلس الدولي لمنظمات العلوم الطبّية" وبعد ذلك أصبح هذا المبدأ مدرجا في الكثير من التشريعات المحلية والدولية العديدة جدّا ...

(2) L'interpersonnelle.

(3) Jean N. Missa (Textes réunis), **Etudes philosophiques,éthiques et juridiques sur la recherche biomédicale** : « **le devoir d'expérimenter** » , Marie Luce Delfosse, Deboeck, Fev, 1996, p. 217.

(4) قبل سنّ قانون نورمبرغ Nuremberg سنة 1947، كانت تجرى على المساجين تجارب طبية جدّ قاسية دون اقتراح الأمر عليهم (بالقوة) مثلما فعل الدكتور جوزيف منغل Josef Mengele الألماني الذي طبق التشريح على جسم الإنسان الحي La vivisection humaine بمعتقلات التصفية الجسدية النازية، والتجارب ذاتها أجراها الدكتور فوكوجيرو إشوياما Fukujiro Ishoyama في الوحدة 731 (وحدة عسكرية للبحث الباكتريولوجي Bactériologie التابعة للجيش الإمبراطوري الياباني وتعتبر اليوم المسئولة عن جرائم الحرب ضد الإنسانية) وفي المستشفى الإمبراطوري كيوشو Kuyucho

مرتبطون بضعفهم وسرعة تأثرهم ومن المتعذر تحريرهم من قائمة الأشخاص العاجزين»[1].

إلاّ أنه يمكن بديهيا قبول الفئات الضعيفة للمشاركة في الدراسة الطبية شرط الالتزام بالمعايير الأخلاقية[2].

لقد عالج يوناس هذه المشكلة مع العلم أنه الأول من طبّق بحوثه النظرية في المجال البيوطبي في مؤلفه "التقنية، الطب والأخلاق"[3] الذي حلل فيه ارتباط الأخلاق بمجموعة المشكلات المترتبة عن البيوتكنولوجيات المعاصرة خصوصا فيما يتعلق بالتقنيات الطبية كالاستنساخ علم النسالة، التورطات في معيار موت الدماغ والمشكلات المطروحة من طرف التقنيات المطبقة في الإنجاب... وعلى الرغم من أنّ يوناس لم يكن مختصا في الطب إلا أنه أبدى وجهة نظر عميقة وفي الوقت ذاته واضحة من هذه المسائل. لقد انطلق من فرضية أن البحث البيوطبي ليس شرطا اجتماعيا ولكنه اختياريا-باستثناء- حالات الوباء، فالمجتمع لا يخاطر أبدا فيما يتعلق ببقائه كما أنه ليس له الحق أن يرفض على الفرد ممارسة هذا النوع من النشاط؛ لأن فرض الذات كموضوع للبحث ينطوي على تعريض الشخص لسلسلة من المخاطر والالتزامات ومتغيرات ذات أهمية مثل استهلاك الوقت ونمط الحياة والشروط الصحية وغيرها[4]...

إلى جانب ذلك يلاحظ أنه في كل بحث علمي تعطى الأهمية الكبرى للوسائل وهذا ما يقلل من أهمية الموضوع الأساسي الذي يقتصد به الإنسان، عوضا أن ينظر إليه كشخص في حدّ ذاته له كرامة يجب أن تحفظ، ينظر إليه كشيء من الأشياء.

أما بالنسبة ليوناس فتعد المشاركة في التجارب الطبية عبارة عن تصرف حر يقتضي تدابير التضحية والإيثار لأجل إنقاذ حياة أشخاص آخرين ولأجل تطور المجتمع أيضا. وفي هذا المعنى يلح يوناس على الاختلاف بين الطموح الأخلاقي كالانتصار على المرض وما هو حق المجتمع في الصحة، إضافة إلى وفرة الوسائل الضرورية لبلوغ هذه المنفعة، بمعنى أن التضحية بالذات وضع ينتج عن الطموح في تطور العلم وهو صفة أخلاقية في غاية السمو

---

(1) Kamp . P. et R. J. Dahle, **Personne vulnérable, nouvelle encyclopédie de bioéthique,** Bruxelles, Deboeck, 2001, p. 876.

(2) Weissutub D. N. J. Arbodela- Florez et G. F. Tomossy, **La recherche sur les populations vulnérables,** L'harmattan, Paris, 2001, pp. 05- 35.

(3) Technique, médecine et éthique.

(4) Pinsard, M-G, **expérimentation humaine chez Hans Jonas : « Le devoir d'expérimenter »**, J. N. Missa, Bruxelles, 2006, p. 239.

أيضا. وهنا يشير يوناس إلى صنفين من الأخلاق: ومن جهة أخرى " أخلاق الحد الأدنى اللائق" حيث تكون الالتزامات الفردية كاملة لأنها تنسجم مع حقوق الأفراد الآخرين[1]. هذه الأخلاق تُفرض من جهة في دائرة العامة وتُجسّد عن طريق الحقوق والواجبات من جهة أخرى كما تحث على أخلاق السمو حيث تكون الواجبات غير مفروضة باسم حق يرتبط بها. وبناء على ذلك فإن المشاركة في البحث لا تعتبر مطلبا قانونيا، بل تمثل جزء من الصنف الأخير من الأخلاق أي أخلاق السمو، هذه المشاركة لها قيمة أخلاقية جد سامية ويوناس ذاته يصرح أنها تتعلق بالمقدس وتستحق أن تكون محمية بدقة ولحلّ ذلك وضع ثلاث قواعد ليضمن حماية هذه القيمة المقدسة، الموافقة العفوية وتحقيق الذات[2] حتى يكون إشراك شخص ما في البحث مشروعا يجب أن يعتمد على احترام إرادته كما يقبل بكل حرية المشاركة لأنها ليست واجبا ولكن حقا يعتمد على موافقته.

الشرط الأول الخاص بقاعدة الرضا أو الموافقة: هذه القاعدة الأساسية تتمثل في حرية الفرد في مشاركته في البحث ولكن لا يقصد بها مجرد فعل بسيط ينحصر في مجرد إعطاء موافقته بل من المفروض أن تكون إرادته حرة حرية تامة ومن المفروض كذلك أن يكون الفرد واعيا تمام الوعي باشتراكه في البحث، « فالموافقة البسيطة في معظم الأحيان لا تعادل إلاّ بمجرد إذن أو ترخيص»[3].

الشرط الثاني يتعلق بالطوعية: النابغة من إرادة الفرد وليس من إرادة أو قهر خارجي لذا من المفروض أن يستبعد المعتوهون والأفراد الخاضعون للسلطة العسكرية.

الشرط الثالث وهو ما يسميه يوناس "مبدأ تحقيق الذات" أي اختيار شخص ما ليشارك في البحث يجب أن يكون بدافع أخلاقي أكثر منه كونه تابعا لمصالح الأفراد المرتقبة من هذا البحث. ولذلك فإن أفضل الأشخاص الذين ينفذون هذه الشروط هم الذين يستوعبون بطريقة أحسن المخاطر ومنافع الدراسات، أنهم يمتلكون الكفاءات الأخلاقية اللازمة كما يمتلكون القدرة على المطابقة بين نجاح البحث والمصالح الشخصية.

---

(1) Hans Jonas, **Réflexions philosophique sur l'expérimentation humaine, Médecine et expérimentation**, trad. E. Baril, presse de l'université de Laval, 1982, p.303.
(2) Ibid, p. 304.
(3) Ibid, p. 326.

يبدو أن يوناس كان متحمسا للتجربة الذاتية[1] هذه الحالة مفضلة لديه في البحث حتى لو كانت تحتمل المخاطر بدلا من المنافع الصحية وبذلك فالباحثون هم أوّل من يتطوع: «فالنداء يجب أن يتوجه بالطبع للذي وجهه وبالمثل لأوّل من يتلقاه: الطبيب الباحث ذاته وجماعة زملائه العلماء، وبفضل هذا التوافق بدا تاريخ التجربة الإنسانية، لكي تتلاشى بالتدريج كل المشاكل المتعلقة به أخلاقيا وميتافيزيقيا[2]».

ولقد قام يوناس بتقدير التعقيدات الأخلاقية المترتبة عن كون اختيار موضوعات البحث خاضعة لطلب كمّي أي لمنطلق له علاقة بالسّوق ولهذا السّبب كلما كان هؤلاء الأشخاص مهيئين كلما كان الثمن الذي يدفعه لهم الباحثون بسيطا لذلك فإن موضوعات البحث تكون مهددة إذ قد تصبح مجرد أشياء مادية وبسيطة، ولمواجهة ذلك، يقترح يوناس قاعدة مناقضة ومخالفة للتصور النفعي، فهو يشترط المعرفة وحرية الاختيار والالتزام بالقيم الأخلاقية. وإن كان ذلك ينقص من تطور البحث وكذا تزيد في بطء مقاومة المرض إلاّ أن ذلك يشكّل تهديدا أقل خطورة للمجتمع مقارنة بانحراف وضياع القيم الأخلاقية الذي يقود إليهما تطور علمي أكثر سرعة. يصطلح يوناس على هذه القاعدة نظام التدرج التنازلي[3] وهو محكوم بمبدإ ضدّ المنفعة الذي يقود إلى عكس مجرى السوق بحيث أن الموضوعات الأقل كلفة من المفروض أن تخضع لمقتضيات الاختيار أكثر صرامة[4]. ومن بين هؤلاء الذين يكونون موضوعات البحث العلمي يشير يوناس إلى الأشخاص التابعين، المسجين بالمعنى الواسع، الجاهلين الذين يمكن بسهولة أن يكونوا موضوعا مقترحا والمعتوهين والمجندّين.

كما أن طلب الشفاء لكل مريض يستبعد تقريبا عفوية المشاركة في البحث في حين أنّ هذا المعيار الخاص بالعفوية يمكنه أن يعوّض بمبدإ تحقيق الذاتية ويصبح إمكان القبول الأخلاقي أكثر جلاء عندما يتعلق الأمر ببحث علاجي يفيد المريض مباشرة. بمعنى أن المسؤولية

---

(1) التجربة الذاتية L'auto- expérimentation نادى بها البعض لحل المشكلة العويصة التي نتجت عن التجربة على الإنسان في التجارب الطبية، وقد مارس بعض الكيميائيين والفيزيولوجيين التجربة الذاتية منهم كلود برنار الذي أجرى بين سنتي 1843-1844 تجربة ذاتية حول هضم الجيلاتين La digestion de la gélatine. وكذلك التجربة التي أجراها براون سكوارد Brown Squard في مجال الاستعضاء L'opothérapie

[Voir : Dominique Lecourt, (sous direction), **Dictionnaire de la pensée médicale**, Op. cit, p. 472.]

(2) Hans Jonas, **Réflexions philosophique sur l'expérimentation humaine**, Op. cit, p. 323.

(3) L'ordre décroissant

(4) David Rodriguez- Arias Vailhen, **Recherche biomédicale et vulnérabilité**, gregoire moutel et Christian Hervé, L'harmattan, Paris, 2002, p. 153.

تتطلب التنبؤ بنتائج القوانين الأخلاقية والتشريعية المرتبطة بالبحث البيوطبي الذي يعتبر في الحقيقة منفعة اجتماعية. ويقرّ يوناس بوجود هذا المجال ويترقب النتائج الخطيرة التي ستترتب عن توقف البحث البيوطبي وهو الأمر الذي يؤدي إلى التساؤل التالي: إلى أي مدى يؤدي كل من مبدأ تحقيق الذات وقاعدة النظام التنازلي إلى الحد من البحث البيوطبي أو إلى توقيفه؟.

إنه سؤال يشير إلى صعوبة المهمة الأخلاقية التي يجب أن تؤدي وتمنح لذلك دورا جدّ أساسي كما تؤديه مسؤولية الطبيب الباحث « فالفوارق لا يمكن حصرها والطبيب الباحث وحده هو داركها بوضوح: إنّ ظهور العوارض هو الذي يجب أن يقررها في ظروف تحددها وظيفته»[1]. ومن هنا توجد أصناف معينة من الأشخاص ضعيفة أكثر من غيرها وهو ما يستدعي كطبيب حمايتها، كما أنه من المفروض أن يكون هناك انسجام بين المقتضيات النوعية للقضايا المفضلة على المستوى الاقتصادي وعلى المستوى الطبي إلى جانب ضرورة إعطاء عناية خاصة للأشخاص الذين ليسوا في وضع يسمح لهم برفض أو قبول موافقتهم بحريّة[2]، ويُقصد بذلك الذين قدموا موافقتهم تحت الضغط أو الإكراه أو أولئك الذين لا يجنون منفعة ذاتية أو شخصية من البحث أو أن حالتهم الصحية الميئوس منها هي التي أجبرتهم على المشاركة، وبتعبير يوناس أنه « من المفروض أن تعتمد المشاركة في البحث الطبي على القانون الأخلاقي الذي يخص الرضا والقبول وهما المبدءان اللذان يحدّدان المسؤولية الاجتماعية للبحث المستنير والذكي، وكذا التخلص من الاختبارات القاسية التي تمارسها النازية»[3].

وبذلك فلن ينحصر الهدف الأساسي للقانون في تسهيل الأبحاث فقط، بل ينحصر كذلك في حماية الفرد وكذا إلزام الباحث ومساعديه على تحمل المسؤولية.

(1) David Rodriguez- Arias Vailhen, **Recherche biomédicale et vulnérabilité** , Op.cit, p. 137.
(2) Déclaration d’helsink, révision réalisée à Washington en 2002.
(3) Hans Jonas, **Réflexions philosophie sur l’expérimentation humaine**, Op. cit, p. 139.
الاختبارات القاسية التي مارستها النازية: تشير إلى التجارب الطبية التي مارسها أطباء نازيون في عدّة محتشدات أشهرها داشو Dachau وبوشنوولد Buchenwald، منها التجارب على درجة انخفاض حرارة الجسم الإنسان(35°-25° L’hypothermie) الجرعات الكبيرة من الميسكالين mescaline (مادة مخدرة) –حقن الشخص بالفيروسات المميتة– الحرق بالفسفور– الحقن الشرياني بالفينول– تجارب العلاج الهرموني على الشواذ– تجارب العقم... كل أشكال التجارب قد طبقت من الأكثر حماقة إلى الأكثر وحشية. [انظر: Wikipédia, L’encyclopédie libre]

وبناء على ذلك لا يجب أن تخضع المشاركة في البحث الطّبي لأي إلزام، بل تكون نابعة من القبول الذاتي مادام الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا ينفصل وجوده عن حريته كما أن حياته تفقد أهم أبعادها إذا ما فقدت الحرية[1]، وعلى الرغم من ذلك فهناك عدّة اعتراضات بين "حق الوجود" و"حق الحرية" في ميدان الطب والبيولوجيا، وهي أنّ حرية الإنسان محدودة بحرية الآخرين، كما أنها حق من حقوق الغير، وأكثر من ذلك فهي مرتبطة بحق آخر يتقدم عليها هو "حق الوجود أو الحياة" وهذا الحق الذي يعتبره يوناس المنبع الذي تصدر عنه جميع الحقوق[2]، أما الموت فيعتبرها يوناس شرا أو واقعا يجب أن يخضع له الجميع، وفي مقابل الحق في الحياة تستقر واجب الحياة الذي يعتبر شرط الطبيعة الإنسانية، فكل إنسان مآله الموت والقانون لا يملك أية سلطة على هذا الوضع ذو الخاصية الطبيعية. وبذلك هل يمكن الحديث عن الحق في الموت الرحيم أو الهادئ؟.

2- الحق في الموت الرحيم:

اعتاد الجميع الحديث عن الحقوق والمجهودات الأخلاقية وأكثر منها الحقوق القانونية المتعلقة بالحق في الحياة أو الحق في السعادة أو في أمر آخر يُعتبر إيجابيا؛ أما "الحديث عن الحق في الموت الرحيم[3] فهو موضوع جديد[4] أو مسألة أثيرت بمصطلحات جديدة في اللحظة التي سمحت بها المجهودات الطبية وخاصة التقنيات المتطورة بصد الموت وإطالة العذاب، وربما فتحت المجال لوجود أدنى، وبذلك أصبح من المسموح الحديث عن الحق في موت الشفقة والرحمة "[5].

وبعد الحديث عن نتائج التطور البيوتقني أصبح الحق في الموت ليس له معنى في ذاته، لكن المقصود به الحق في الانتحار أو مساعدة الآخرين على وضع حدّ لمعاناتهم، بتعبير آخر منذ

---

[1] محمد مصباحي، **فلسفة الحق: كانط والفلسفة المعاصرة**، مرجع سابق، ص 238.

[2] Hans Jonas, **Le droit de mourir**, Op. cit, p. 23.

[3] الموت الرحيم L'euthanasie يمكن وصفه بالموت الهادئ ويستعمل كفعل إرادي في إطار ثلاث مستويات تعرف بالموت في المجال الطبي La mort dans le champ médicale الموت الرحيم الفعال: L'euthanasie active رفض العلاج من طرف المريض أو وضع حدّ للعلاج من وجهة النظر الطبية، وفي بعض الأحيان هذه الظاهرة الأخيرة يطلق عليها الموت الرحيم اللافعال L'euthanasie passive : عدم استعمال بعض التقنيات الطبية أو إيقاف وظيفتها مثلا: إيقاف عمل الكمامة التنفسية Respirateur المستوى الثالث هو الانتحار طبيا Le suicide médicale حيث يطلب المريض مساعدة طبية لتعجيل موته:

Dominique Lecourt (sous direction), **Dictionnaire de la pensée médicale**, Op. cit, pp 457- 458

[4] Hans Jonas, **Une étique pour la nature**, Op. cit, p. 102.

[5] Hans Jonas, **Le droit de mourir**, Op. cit, p 29.

هذه اللحظة لن ينحصر الحق في الموت الرحيم على المنتحر فقط بل حتى الذين يختلفون عنه تماما. فعلى الرغم من معاناة الشخص بمرض ميئوس من الشفاء منه فإن تقنيات الطب المعاصرة قادرة على إبقاء جسم الإنسان حيّا وبذلك تزيد من معاناته، ولكن هل سيؤدي هذا الحال بالضرورة أن يحيا الآخرون إلى ذلك الحدّ الذي تفرض فيه ضرورة منع شخص ما من الموت عندما يكون الاختيار بحريته، رفض علاج لا يرى له جدوى؟.

بالنسبة للمستوى الأخلاقي فإن الحق في أن يحيا الإنسان« يندرج ضمنه الحق في أن يقدم العلاج الطبي للجميع مبدئيا مجالا مكافئا لذلك»[1] وهنا يوضّح يوناس الفرق بين الانتحار وعدم مقاومة الموت أي ترك الشخص يموت، هذا الأخير هو موضوع الحق في الموت الرحيم "Le droit de mourir"، و« من المفروض أن يكون حقا لا يجوز التصرف فيه كما هو تماما الحق في الحياة، ولهذا لا يملك أحد الحق ولا واجب إرغام أيا كان على الإنكار المستمر لتقرير المصير ذاتيا»[2]، إذ لا وجود لأي واجب يقضي على حق المريض في اختيار الحل الأنسب لموته. وبذلك فموت الإنسان أو عدم موته يدخل ضمن نطاق الاختيار، كما يلح أيضا على التمييز بين المريض الذي يمكنه أن يقرر عدم العودة إلى العلاج بملء إرادته وبين الشخص المقيم بالمستشفى الذي يعاني من الشدّة والضيق إلى درجة أنه يطلب مساعدة الغير ليقوم بدله بالاختيار.

لقد كان يوناس واضحا دائما في المواقف التي يدافع عنها: « سيكون من اللاّعدل بقدر ما هو لا منطقي أن يعاقب مريض أسير عجزه الجسدي بأن يحرم من حقوقه إذ لا يوجد واجب في الحياة يلزم مريضا على قبول علاج ولا أن يُرغَمَ أيضا على رفضه– عندما يقول "كفى"– يجب أن يحترم قراره، أما العوائق الاجتماعية فيجب أن تستبعد»[3]. هكذا يكون للمريض الحق في الاختيار، إلا أن الطبيب غالبا ما يخادع ليترك الفرصة لإرادة الحياة وإن كان في الوقت ذاته بالقوة ذاتها يرفض قساوة الموقف. ولكن يوناس يرى أن الطبيب ملزم بقول الحقيقة للمريض لأنه من المفروض أن يكون على إطلاع جيّد بوضعيته حتى يكون اختياره واضحا، فمن الواجب الأخلاقي أن تحترم استقلالية المريض وألاّ يراوغ أبدا ليحرم من إمكانية تحقيق اختياره الحرّ في أفضل الظروف وخصوصا عندما يتعلق الأمر بإشرافه

(1) Hans Jonas, **Le droit de mourir**, Op. cit, p. 52.
(2) Ibid, p. 26.
(3) Ibid, p. 39.

على الموت[1]. وإن كانت محاولة إبقاء المحتضرين أحياءا رغما عن قرارهم أو احتقارا لإرادة أقربائهم، وأحيانا تبدو أسباب ذلك جديرة بالتقدير إذ ترتكز في غالب الأحيان على الخوف من العواقب القضائية والأضرار المهنية، فإيقاف عمل قناع التنفس الاصطناعي لمريض في غيبوبة عميقة جدّا يترجم على انه قتل عمدي. وفي ذلك يقول يوناس: « أبذل جهدي لتجنب هذا البرهان ذو الحدين والمفزع في الوقت ذاته لأنه يجب التمييز بين القتل العمدي Homicide والموت الرحيم اللافعّال مثلا إيقاف عمل الكمامة التنفسية»[2]. فعندما يصاب الإنسان بالغيبوبة الطويلة والعميقة[3] يصبح توقيف العلاج مفروضا، وهو ما يمثل الفعل الإنساني الحقيقي. يمكن القول أنه في بعض الحالات يكون الموت أفضل للمريض من محاولة إطالة عمره. ففي هذه الظروف أليس من المنطقي أن يختصر الطبيب الأمر كله في حقنة واحدة؟ ويجيب يوناس الأمر هنا لن يكون بيد الطبيب على الإطلاق، وفي جميع الأحوال والظروف لن يسمح له أبدا بهذا الحق حتى لا يصبح دور الطبيب يمثل خطرا في المجتمع وحتى لا يؤدي ذلك إلى هدر الحقوق.

إذ لا يجب أن يكون القتل العمدي La mort active –كما يسميه البعض– جزء من النشاط المهني، كما لا يجب أبدا أن يكون ذلك مفروضا عليه لأن « دور الطبيب كان دائما وحتى الآن هو معالجة المريض ومساعدته على الشفاء وتخفيف معاناته كما لا يجب أبدا أن يشك المريض بأن طبيبه يمكنه أن يتحول إلى جلاّده»[4].

ولكن الطبيب لا يمكنه أن يعرّض مريضه للموت؛ فهل هذا الفعل مسموح به لشخص آخر؟ هنا يتعلق الأمر بمجال لا يمكن التصرف فيه بأيّ معيار عادل لأنه ببساطة يتعلق الأمر حينئذ بمسؤولية أقرب الناس إلى المريض أي مسؤولية نابعة من الحبّ والودّ والقدرة على اتخاذ القرار، مثلا ودّ أحد الزوجين الذي يعرف معاناة شريكه الذي يمكنه عند الاقتضاء اختصار هذه المعاناة وإن كان من المستحيل تقنين مثل هذا الفعل[5]، أو شفقة أب على ولده

---

(1) Hans Jonas, **Le droit de mourir**, Op. cit, p. 40.

(2) Hans Jonas, **Une éthique pour la nature**, Op. cit, p. 101.

(3) الغيبوبة الطويلة والعميقة (Dépassé) Le coma irréversible أقصى مستويات الغيبوبة، سببها حدوث ضرر أو خلل بالمخ، لكن خلايا المخ وجدع الدماغ ما زالت حية لهذا فالقلب والرئتين يؤديان وظيفتهما بشكل تلقائي مع أن المريض فاقد للوعي تماما، قد يستمر هذا الوضع أياما وقد يدوم سنوات، ويمر المريض بعدّة مراحل إما قبل أن يسترجع وعيه جزئيا أو كليا أو أنه يفقد كل نشاط عصبي وهذا ما يعرف طبيا بموت المخ.

(4) Hans Jonas, **Le droit de mourir**, Op. cit, p. 57.

(5) Hans Jonas, **Une éthique pour la nature**, Op. cit, p. 102.

كما حدث عندما قام أب بتوقيف عمل الكمامة بقوّة السلاح ليريح صغيره من العذاب وعلى الرغم من أنه كان متبوعا بشكوى تتضمن القتل المتعمد إلا أنه قد تمت تبرئته من طرف هيئة كل رؤساء الادعاء ولم يعلن كونه متهما سوى في خطأ واحد الذي يتمثل في حمله لسلاح ناري، هذا إلى جانب موافقة الرأي العام على تصرفه(1). يعدّ هذا مثال عما هو واقعي وإن كان لا يمكن تسجيله في أي قانون تشريعي؛ وهنا نتساءل: ألا يوجد فرق في التصرف بين أشخاص مؤمنين وآخرين ملحدين؟ ألا يمكن اعتبار إيقاف جهاز التنفس الاصطناعي تصرف يختلف حوله المؤمن الذي يتقبل قضاء الله وقدره وبين الملحد الذي يستبعد ذلك؟ وما هو موقف يوناس؟

لا يتعلق الأمر بالنسبة ليوناس بأي تصور بل هو في الحقيقة تصرف واقعي بتعبير آخر موت الصغير بين ذراعي أبيه أو تحت الكمامة كله إرادة الله، لولا جهاز التنفس الاصطناعي لكان المريض في عداد الموتى، بل أن التدخلات الطبية (الأجهزة) تعمل ضدّ الطبيعة. ومن جهة أخرى في نظر بعض رجال الدين يعتبر جهاز التنفس الاصطناعي جريمة(2).

كما أن الحدود بين الموت الرحيم الفعّال والموت الرحيم اللافعّال غير ثابتة، فألم الموت الذي يكابده شخص مصاب بالسرطان يمكن اختصاره إلى أقصى درجة ممكنة إلى أن يموت الشخص وذلك بعد تكرار الحقن، لذلك فالكمية المطلوبة لتلطيف الألم مثلا المورفين(3) هي ذاتها التي لا يسمح بها أبدا في وضعية أخرى غير ميئوس منها. فمن الناحيتين العلمية والعملية وسائل تخفيف الألم هي ذاتها التي تعجّل بالموت. وإن كان هناك فرق بين وصف دواء لتخفيف الألم وبين حقن شخص لأجل موته. لهذا السبب يجب أن يحدد إلى من سيرجع اتخاذ القرار عندما يتعلق الأمر بشخص في غيبوبة عميقة: هل ترجع إلى الطبيب المعالج أو إلى مجموعة الأطباء أم للطبيب وأقارب المريض هم الذين يقررون معا ضرورة إعطاء المريض حقنة تعجل بموته أو أن الفعل كهذا يرتبط بمبدأ تخفيف الآلام عنه وذلك بوصف

---

(1) حادثة وقعت بشيكاغو، هزّت الرأي العام الأمريكي، حيث ولد طفل بتشوهات فظيعة، رغم إخضاعه لعدة عمليات جراحية دقيقة، إلا لأن الطفل كان يعاني معاناة شديدة، لدا كان الوالدان في كل زيارة يعلنان عن ضرورة إيقاف العلاج، لكن دون جدوى، بعد ستة أشهر من العذاب تدخّل الأب بقوة السلاح وأوقف عمل جهاز التنفس الاصطناعي إلى أن لفظ الصغير أنفاسه الأخيرة [**Une éthique pour la nature**, Op. cit, p. 102-103.]

(2) Ibid, pp 103- 104.

(3) المورفين La morphine مادة مخدرة تستعمل لتسكين الآلام الفضيعة (عدم الشعور بالآلام دون فقدان الوعي)، 3 ملغ من الهيروين Héroïne تعادل 10 ملغ من المورفين.[Voir : Wikipédia, l'encyclopédie libre]

مهدئ له سواء بكمية مرتفعة في وقت وجيز أو على فترات؟ وإن كان يوناس يعتبر مساعدة المريض على تجاوز أزمته أمرا مشروعا بينما يكون إبقاء المريض حيّا وبوسائل اصطناعية أمرا مرفوضا، ولذلك يصرح قائلا: « أرفض ذلك ليس شفقة ورحمة فحسب ولكن مراعاة لكرامة الإنسان»[1]. وبناء على ذلك فإن إيقاف العلاج بعد تأكد لا يمكن دحضه ألاّ يمكن على الإطلاق عودة المريض إلى الوعي وهو أمر يختلف تماما عن حقن شخص لغاية الموت والمقصود هنا الغيبوبة العميقة والطويلة، فإنه في أغلب الحالات يلجأ أقرباء المريض إلى المحاكم للحصول على قرار قانوني يسمح بإيقاف عمل الأجهزة[2] ولكن أحيانا تبرز تعقيدات تنجم عنها مشكلات أخلاقية ويقصد بذلك أنه في الكثير من الحالات عند إيقاف عمل جهاز التنفس الاصطناعي قد ينشط التنفس الطبيعي وبعدما كان يعتقد أن الحياة قد توقفت عند إيقاف عمل الجهاز فإن الواقع كذب ذلك وإن كانت العودة إلى الحياة ستحتاج إلى تدخل طبي آخر والمتمثل في التغذية الاصطناعية. وهنا يعرض يوناس منفذين فيما يتعلق بالغيبوبة العميقة (La coma irréversible) الأول يتعلق بالتضحيات الاستثنائية المبذولة لإيقاف ما كان عليه بالوسائل الخارقة للعادة، وهذا الفعل مرفوض حتى تحفظ كرامة الشخص.

أما المنفذ الثاني فيرتبط بموت المخ[3] لأنه « حين تبلغ الغيبوبة مستوى معيّن يعني بذلك الموت بالتحديد»[4] وهنا تبرز الصعوبات الأخلاقية التي ترتبط بموت المخ لأنه لا يمكن أن تتحدد بدقة الحدود بين الحياة والموت. من قبل كان موت الشخص يتحدد بتوقف وظيفة القلب والرئتين ولكن بعدما توصلت الأبحاث والتجارب الطبية إلى زرع الأعضاء ظهرت مشكلة

---

(1) Hans Jonas, **Une éthique pour la nature**, Op. cit, p. 106.

(2) وضعية Karen Ann Guinlan التي داع صيتها بالولايات المتحدة الأمريكية بعد غيبوبة عميقة وطويلة un coma irréversible دامت أول الأمر 10سنوات تحصلا والداها على قرار قانوني يسمح بتخليصها من الأجهزة في هذه الأثناء تم تنشيط التنفس الطبيعي وعاشت الفتاة بعد ذلك 08 سنوات بتغذية اصطناعية ولم يجد الأبوان في هذه الفترة أيّ قاض لاتخاذ قرار قانوني جديد يقضي بإيقاف عمل التغذية الاصطناعية إلى أن ماتت الفتاة في جوان 1985 [هذه الحادثة أشار إليها يوناس في كتابه **Le droit de mourir** وكذلك في كتابه 106-107 p,**Une éthique pour la nature**].

(3) موت المخ ويصطلح عليه البعض بالوفاة الدماغية La mort cérébrale ou encéphalique، هي موت خلايا الدماغ أو جدع الدماغ (خلايا مسؤولة عن عمل القلب والتنفس) حيث تبدأ الأعضاء بالعطب ويستطيع الفريق الطبي المحافظة على استمرار وظيفة القلب وعملية التنفس بمساعدة أجهزة الإنعاش ويمكن أن يتوقف القلب في أية لحظة وقد تمتد وظيفته على أفضل تقدير أسبوعين، في هذه الفترة يمكن التبرع بأعضائه لأن نشاط المخ قد توقف نهائيا وهذا يعني أنه لا يمكن أبدا أن يعادله النشاط.

Voir : [Dominique Lecourt, **Dictionnaire de la pensée médicale**].

(4) Hans Jonas, **Le droit de mourir**, Op. cit, p 57.

موت المخ لأن الأعضاء مازالت تؤدّي وظيفتها بفضل الأجهزة. فموت المخ غير متحرر من المنافع المسطرة ومن بعض النيات السيئة لهدف الحصول على الأعضاء بطريقة سريعة وفي شروط ملائمة ولذا حسب رأي يوناس يجب أن نحتاط ونتجنب استعمال الميت كمنجم للأعضاء[1]، إذ يجب أن يبقى الميت محاطا بالإحترام أي احترام كرامته الإنسانية والتي من المفروض أن تكون وأن تبقى فوق كل اعتبار بل أكثر من ذلك الميت الذي تنتزع منه أعضاؤه سيصبح شبيها بآلة حقيرة لذا يجب أن نتجنب بأيّ ثمن الطريق الذي يؤدي إلى جعل حياة الإنسان مجرد وسيلة بيولوجية بسيطة « يجب أن ننظر إلى الموت بإجلال وأن يحاط الميت باحترام كبير»[2] .

فمن الضروري أن تضبط معايير موت المخ بوضوح ولا يجب أبدا أن تخضع للأوهام الخطيرة لأجل أهداف دنيئة مناقضة للأخلاق بحيث تصبح عمليات زرع الأعضاء شبيهة بقطع غيار يمكن استئصالها وزرعها في شخص آخر.

إنّ هذا ما دفع بيوناس إلى التأكيد على اختيار المصطلحات التي تعرّف بموت الإنسان فإذا لم يتجرّأ أحد من قبل على تقدير مدة حياة الإنسان بالضبط بحصرها في ستين سنة أو ثمانين، كما كان يوصف الموت بالقساوة وما على الجميع إلا أن ينقاد ويخضع له وكل محاولة للبحث فيه وهم غير مجد[3] إلا أن نتائج البيولوجيا الخلوية قد أعطت أمل استمرارية الحياة وربما قد تصبح مدتها غير محددة عن طريق إبطال مفعول الكيمياء الحيوية للشيخوخة. وبذلك لن يصبح الموت حتمية يمثل جزءا من طبيعة الحياة بل سيبدو لنا على أنه خلل عضويّ يمكن تجنبه كما يصبح من الضروري إعادة النظر في تعريفه. ليتم التساؤل بطريقة أكثر عملية: من هم الذين يستمتعون بنعمة استمرارية الحياة هل هم الأشخاص ذوي امتيازات خاصة؟ أم أنهم الذين ينتمون إلى أرقى طبقة اجتماعية أو الأكثر ثراء حتى يتمكنوا من الدفع؟ أم أن الجميع سينتفع دون استثناء. لنذهب إلى أبعد حدّ ولنفرض أن الموت قد استبعد ماذا سيحدث؟ سيتم القضاء بالضرورة على الإنجاب وبذلك سيتحول العالم إلى عالم للشيوخ دون شباب[4]، عالم من أفراد معروفين وعارفين في الوقت ذاته يتوقون إلى معرفة الجديد إلا نادرا فكل ما هو موجود معروف من قبل وفي هذا قضاء على الدهشة التي

(1) Jean Dexlos, **Gréffes d'organes et solidarité,** Paulines, 1993, p 48.
(2) Hans Jonas, **Le droit de mourir**, Op. cit, p 92.
(3) Hans yonas, **technologie et responsabilité**, Op. cit, p 58.
(4) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité,** Op. cit, p.59.

اعتبرها أفلاطون بداية الفلسفة. فالحياة في الحقيقة بحاجة إلى تجديد مستمر، وضرورة الموت مرتبطة بكينونة فعل الولادة فما الموت إلاّ الوجه الآخر للمصدر الدائم لنسبة المواليد على حدّ تعبير حنّه آرندت[1]؛ إلا أن البعض يتجاهل ذلك فتراه يسعى جاهدا إلى محاولة تحقيق حلم حياة خالدة للإنسان لذا أخذ يبحث عن وسائل تساعده على ذلك، فوجد في تطوير البيولوجيا الجزيئية[2] وكذا الهندسة الوراثية إلى ما يصبو إليه، فما علاقة ذلك بما يسمى "الحق في الحفاظ على النوع الإنساني وذلك بتمامه"؟

3- الحق في الحفاظ على النوع الإنساني في تمامه :

Le droit de conserver l'espèce humain en son intégrité :

لم يكتف الإنسان الصانع (L'homo faber) بتطبيق مهاراته على الأشياء الخارجية بل امتد ذلك إلى ذاته التي كان يريد تطويرها طبقا لمشروعه[3]. لكن الكثير من هذه التطبيقات قد ترتبت عنها مشاكل أخلاقية من خلال التعديلات بل التغيرات التي يمكن للبيولوجيا أن تلحقها بماهية الإنسان وما لها من آثار على الوجود بأكمله الذي سيتعرض لخطر التشويه والتحريف. وما دام الله قد خلق الإنسان على صورته-بتعبير يوناس- « تحدد ماهية الإنسان بصورة الله (Image dei : L'image de dieu) هذه الصورة الجليلة التي ستستمر بالحياة فينا...[4]» لذا يجب أن تُحتَرَم بشكل مطلق ثم أن إدخال أي تغيير على النوع مرفوض تماما وإلا سنتوقع نتائج خطيرة لا تحمد عقباها ليس على المدى القريب ولكن على المدى البعيد أي أجيال المستقبل وهذا ما يستدعى ضرورة إخضاع التطبيقات البيوطبية للمعايير الأخلاقية.

---

(1) حنّه آرندت Hannah Arendt : فيلسوفه أمريكية من أصل ألماني (1906-1975) كانت تربطها بهانس يوناس صداقة متينة، عرفت بأعمالها حول الفلسفة السياسية فكرها يتخذ مكانة جدّ معتبرة في الفكر المعاصر أشهر مؤلفاتها:
Les origines du totalitarisme, Condition de l'homme moderne, La crise de la culture.

(2) البيولوجيا الجزئية La biologie moléculaire (B.M) تخصص علمي حديث يرتبط أشد الارتباط بعلم الوراثة، الكيمياء الحيوية والفيزياء لهدف فهم ميكانيزمات وظيفة الخلية على مستوى الجزيئي. استعمل هذا المصطلح لأول مرة سنة 1938 من طرف وارن ويفر Warren Weaver ليحدد مجموع تقنيات التحكم في ARN و ADN
[Voir : Wikipédia L'encyclopédie libre, la biologie moléculaire, http.//fr.wikipédia.org/portail :biologie cellulaire et mol % C3 % A9 oculaire].

(3) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité,** Op. cit, p. 35.

(4) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité,** Op. cit, p 52.

3-أ: النظرة الأخلاقية إلى تقنيات التحكم الوراثي:

يقصد بالتحكم الوراثي التعديلات التي يتم إدخالها على مستوى المورثات (Les gènes) أو إنتاج جسم اصطناعي: نبات، حيوان، بيكتيريا، فيروس...يكون هذا المورث من النوع الذي ينتمي إليه ذلك الجسم أو قد يكون من نوع آخر[1]. وبما أن هذه الجينات تحتوي على الحمض النووي منقوص الأكسجين[2]. فإن الخصائص الجديدة ستنتقل إلى الأحفاد (أجيال المستقبل) وهذا ما جلب انتباه الجميع إلى حلم طموح يسعى الإنسان إلى تحقيقه والذي يختصر في شعار:« يريد الإنسان أن يطور ذاته بذاته ليس لأجل حفظ النوع في كماله كما هو وإنما لأجل تحسينه وتحويله طبقا لمشروعه»[3]. فهل للإنسان الحق في ذلك؟ وهل يوجد من البشر من سيكون مؤهلا للقيام بدور الصانع أو الخالق؟[4] وهو ما يؤدي إلى تساؤل أكثر خطورة: من هم الذين ستكون لهم القدرة على صنع الصور؟ وعلى أي نموذج وعلى أي أساس تصنع هذه الصوّر؟ إلى جانب هذا هناك أسئلة أخرى شبيهة بهذه والتي تتطلب إجابة قبل الإبحار في اتجاه مجهول.

وإن كان من ناحية أخرى لا أحد يمكنه أن يشك في قيمة نتائج التحكم الوراثي أو ما يعرف بفك رموز الخريطة الوراثية، الذي ساعد على العلاج بالمورثات[5]، كما مكّن أيضا من معرفة وجود الكروموزومات الشاذة التي تؤدي إلى التشوه الوراثي للجنين، وكذا تشخيص

---

(1) Gilbert Hottois et J. N. Missa, **La nouvelle encyclopédie de bioéthique**, Op. cit, p 396.

(2) ما يعرف بـــADN: عرف لأول مرة سنة 1928 عندما تم التعرف أن الحمض النووي هو مادة الوراثة أو حمض نواة الخليةacide descyribonucleique يحتوي على التعليمات الجينية التي تصف التطور البيولوجي للكائنات الحيّة ومعظم الفيروسات، كما يتضمن أيضا التعليمات الجينية اللازمة لأداء الوظائف الحيوية. يعتبر وسيلة للتخزين الطويل الأمد للمعلومات الوراثية وتسمى قطع ADN التي تحمل المعلومات الوراثية بالجيناتLes gènes. كما أن للبعض الآخر أغراضا تركيبية وتنظيمية.

[Voir : Valerie Borde, L'ADN à 50 ans, la revue de la recherche ACFAS, vol 24, n° 3, Mai-juin, 2000, p 6].

(3) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p. 35.

(4) Le rôle démiurge.

(5) Le thérapie génique : يختص بعلاج الأمراض ذات الأصل الوراثي مثل: La Myopathie : التهاب العضلات أو تقلصها الخطير، إلى جانب نجاحات أخرى لا تقل أهمية عن هذه، خصوصا علاج أول إنسان سنة 2006 كان مصابا بتحلل خلايا البشرة الفقاعية Epidermolyse bulleuse .

[voir : L'encyclopedie médicale Larousse Merck, sous l'égide du comité scientifique de la fondation Merck, Broch 2008].

الأمراض الوراثية قبل الولادة؛ فإن الانحراف الأخلاقي في التعامل مع بالجينوم البشري[1] يأتي بالدرجة الأولى في حصر الاستفادة من استخداماته لتقتصر على العالم الأول مع إهمال بقية الشعوب. ومما يزيد الأمر خطورة أن فك الدلالات الوراثية البشرية مستقبلا قد يجعل التفكير في التحكم بالمورثات البشرية واردا، لذلك كان التحذير من هذا الانزلاق واجبا حتى لا تنعدم الأخلاق ويكون هناك من يفكر في إعادة برمجة الجنس البشري أو يخلط هذا الجنس مع الكائنات الأخرى. وبهذا فإن المسعى العلمي يطرح أسئلة جديدة لم تكن معروفة من قبل على مستوى الأخلاق الكلاسيكية بل تتجاوز معاييرها القديمة[2]، حينئذ فمن المفروض أن تتم مناقشة هذه المشكلات الأخلاقية لضرورة الحفاظ على الطبيعة الإنسانية ووقاية الجنس البشري من التغيير الجذري الذي قد يؤدي إلى انقراضه من جراء استغلال تقنيات الهندسة الوراثية ومعطيات فك رموز الجينوم في التعديل الوراثي.

3- ب: النظرة الأخلاقية إلى الاستنساخ:

يدخل استنساخ البشر ضمن مشروع تحسين النسل أو النسالة L'eugénisme وهو يقوم في مجموع المناهج والتطبيقات التي تكمن غاياتها في التحسين الوراثي للإنسان ليعتمد على نتائج علم الأجنة L'embryologie وعلم الوراثة Le génétique، حتى وإن كان علم تحسين النسل يعتبر علما إلا أنه موجّه لهدف تطبيقي يتمثل في التحسين L'amélioration. [3]

وهذه الغاية هي التي جعلت منه تقنية أكثر منه علما نظريا، أما نتائج هذه التطبيقات فإنها تتمثل في الحصول على الأنواع الأكثر ملائمة وموافقة وهو المشروع الذي يحتوي بعدا سياسيا لهذا شهد العالم ابتداء من القرن العشرين انحرافات أخلاقية خطيرة ترتبط بالسياسة النسالية؛ وإن كان قد فتح من ناحية أخرى مجالات لإمكانيات علاجية؛ أما الجدل العلمي فيما يخص الاستنساخ فإنه متعلــق بتقارب التطبيقات الانتقائيــة

---

(1) Le génome humain مصطلح جديد في علم الوراثة:gen (gène) تعني المورث وome الأحرف الأخيرة من مصطلح (Chromosome) تعني الصبغيات. دلالته العلمية تعني الحقيبة الوراثية البشرية الموجودة داخل نواة الخلية البشرية التي تعطي جميع الخصائص الجسمية والنفسية وتعتبر البداية لفهم الحياة والطريقة الصحيحة للتعامل مع الأمراض والكشف عن حقيقتها، كما يساعد أيضا على المقارنة بين الكائنات الحية الأخرى [أنظر:
Gilbert Hottois et J. N. Missa, **La nouvelle encyclopédie de bioéthique**, p 481.]

(2) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p. 54.

(3) Dominique Lecourt (sous direction), **Dictionnaire de la pensée médicale**, Op. cit, p. 450.

والتقنيات البيوطبية ومن بينها الاستنساخ[1] وخاصة التكاثري الذي تعرض لانتقادات النظام الأخلاقي والقانوني جملة. وقد كتب عنه هانس يوناس قائلا: « يعتبر الاستنساخ من حيث غايته الأكثر جورا أما من حيث أشكال التدخلات الجينية فإنه الأكثر استغلالا واستعبادا، في الحقيقة لا يقتصر موضوعه على مجرد التعديل الكيفي للماهية الوراثية بقدر ما هو تغيير تحكمي بمعارضة النظام الذي يحكم الطبيعة ».[2] يتعلق الأمر هنا بالتدخلات قصد التغيير الجذري للعلاقة التكاملية للإنجاب عند الإنسان، لأن الاستنساخ يرتبط بالفعل الذي يجب أن يستعمل بويضة مستأصلة النواة الحاملة للحمض النووي الريبي منقوص الأكسجين(ADN) لأجل إنتاج الجنين المستنسخ وهذا يتطلب رحم أنثى قصد تطوره ولأجل ذلك تستعمل كل التقنيات لانجاز التجارب في هذا الحقل المعرفي الجديد وإنتاج نماذج جديدة.

وبالنسبة ليوناس السوء الأساسي الذي يرتبط بالاستنساخ التكاثري هو العمل على إتيان شخص إلى الوجود ليكون صورة طبق الأصل لشخص آخر[3]، فما هو تأثير ذلك على المستنسخ؟ يعتبر المستنسخون كتوائم منفصلة بفوارق زمانية وهذا ما يسمح بالتصريح بأن المستنسخ يعرف (أو يدّعي معرفة) الكثير من الأمور فيما يتعلق به هو ذاته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى العلماء يعرفون (أو يدّعون معرفة) الكثير من الأمور عن هذا المستنسخ. وفي هذه الظروف يصبح المستنسخ ضحية استبداد حقيقي في النطاق الذي سنجد فيه الواهب يبني كل الآمال وكل التخمينات التي تتعلق به وسيقوم بعزل المعايير عن نتائجها الإيجابية أو السلبية؛ مثلا إذا افترضنا استنساخ اللواء شارزكوف scharzkoft فإننا نتوقع أن نراه احترابيا أي خبيرا بالخطط الحربية الإستراتيجية. أما استنساخ كاهن Kahn فإن الجميع سيتوقع أن يصبح اختصاصيا مشهورا في علم الوراثة[4]. وبذلك فالمستنسخ لن يكون قادرا على أن يصنع من نفسه ما يريد بل سيبقى دوما خاضعا لواهبه حمضه النووي وبالتالي « فالاستنساخ ما هو سوى فرض لاحترام الحق في الحياة التي يجب أن تتحدد من تلقاء نفسها وأن تكون

---

(1) Le clonage تقنية تهدف إلى استخلاص خلايا مماثلة للخلية الأولى(الأولية) يطلق عليها الخلايا الجذعية (Les cellules souches) وذلك يتم عن طريق التخصيب الاصطناعي. ومن أنواعه الاستنساخ العلاجي Le clonage thérapeutique والتشخيصي Diagnostique والتكاثر Reproductif (هذا الأخير الذي طرح مشكلات أخلاقية عويصة).

[Voir :Gilbert Hottois et J. N. Missa, **La nouvelle encyclopédie de bioéthique**, p. 183.]

(2) Hans Jonas, **Technic, médecine and éthic,** Trad., A. Einaudi, Turin, 1997, p. 154.

(3) Jean yves Goffi, **Regards sur les téchnosciences**, Vrin, Paris, 2007, p.62.

(4) Hans Jonas, **Téchnic, médecine and éthic,** Op. cit, p. 159.

مفاجئة[1]». وربما سيكون الأمر أكثر خطورة حيث تزوّر العلاقات الأساسية للإنسان بل أنها ستبلغ أقصى درجات التحريف والكذب من حيث النسب أو قرابة العصب أو القربى (الواشجة) فالمرأة يمكن أن تكون الأخت التوأم للأم وليس لها أب بيولوجي وقد تكون الابنة لجدّها وبهذا فالاستنساخ سيقضي على الأنساب.

ومن نتائج عملية الاستنساخ عدم احترام كرامة الشخص المستنسخ الذي سيأتي بموجب الفعل المصطنع، إنه مجرد نسخة بيولوجية لشخص آخر مما سينجر عنه معاناة عميقة للمستنسخ الذي يمكن أن تتعرض هويته البيولوجية للشبهة بالحضور الحقيقي لنسخته أو بمجرد الحضور الافتراضي[2]، وبهذا لا يمكن التعبير عن الفرضية التي تبعث على نجاح مكيدة مؤامرة السكوت التي أشار إليها يوناس والتي اعتبرها سلوكا لا أخلاقيا بما أن المستنسخ قد أنتج بموجب المماثلة مع شخص آخر، ثم أخذ على عاتقه عناء ومشقة كونه مستنسخا[3].

ثم إن استنساخ المضغة الجنينية يتم بواسطة عملية إجراء التجارب على الأجنة وبذلك تحوّل بطريقة تعسفية (استبدادية) وقصدية الجسد البشري بتكييفها أعضاء الجسم الذي يجب أن يبقى دائما عنصرا يمثل الهوية الذاتية له كرامته التي من المفروض أن تحترم، أضف إلى هذا يعتبر استعمال المرأة كمجرد أداة لإنتاج البويضات التي يمكن استغلالها لتجارب الاستنساخ، سلوكا لا أخلاقيا. حتى وإن تم توقيف مشروع الاستنساخ قبل زرعه داخل الرحم ليتم التخلص على الأقل من بعض النتائج السلبية إلا أنه سيبقى هذا فعل ظالم في جميع الأحوال. وبإيجاز« يمثل مشروع استنساخ البشر انحرافا خطيرا نحو علم متطور دون قيم وهو رمز قلق وضيق عميقين في الحضارة التقنوعلمية»[4].

بالإضافة إلى ما سبق لا يمكن إهمال عملية إعادة تركيب L'ADN للأجسام المتناهية في الصغر[5] التي ترتب عنها قلق كبير منذ البداية وذلك تبعا للنتائج السلبية على صحة الإنسان من جهة وعلى النظام الحيوي من جهة أخرى، وترتبط حالات القلق هذه بالأخطار الموجودة في الأجسام المعاد تركيبها والمتمثلة في الفيروسات المتسببة للأمراض بالأخص

---

(1) Hans Jonas, **Téchnic, médecine and éthic** Op. cit, p. 164.
(2) Pierre Nicolas, **Réflexion sur le clonage**, http://www.postnicolas.org. 25 Juin 1997, p. 03.
(3) Ibid, p. 04.
(4) Hans. Jonas, **Réflexion Philosophique sur l'expérimentation humaine**, Op. cit, p 89.
(5) La recombinaison de L'ADN des microorganismes. إعادة تركيب الحمض النووي المنقوص الأكسجين للأجسام المتناهية في الصغر: غالبا ما يتم ذلك في البكتيريا لتحويلها وظهور فيروسات جديدة مثل فيروس H5N1 Les vireuses grippale. [Voir : Wikipédia L'encyclopédie libre]

بكتيريا E.coli. أما الخوف الأكبر المهيمن على الجميع فيتمركز حول عدم القدرة على المراقبة أو التحكم في التقنيات التي يمكنها أن تقود الإنسان إلى الإخلال بالنظام الطبيعي الحيوي بأكمله، وهنا تجدر الإشارة أنه لا يمكن أبدا عزل الإنسان عن الطبيعة.

ثالثا: ترابط مساري الإنسان والطبيعة:

1- الطبيعة في تصور يوناس

يتعلق المعنى المباشر للطبيعة عند اليونان بالفيزيس Physis : الماء ، الهواء، النار والتراب. وبوجه عام تفهم الطبيعة على أنها مجموع الكائنات الحيّة وغير الحيّة-باستثناء- الحوادث المصطنعة.

يعتبر يوناس الطبيعة مجموع غير متجانس في الواقع على الرغم من أن المخلوقات (الحيوانية والنباتية) متمايزة إلا أنها تتطور نحو هدف مشترك، وبهذا فالطبيعة يمكنها أن تتضح في مجملها كتصنيف تفاضلي للكائنات[1] وبما أن فينومينولوجيا الحياة[2] أو ما يعرف أيضا بفلسفة الحياة[3] تمتاز عند يوناس بالوحدانية[4] كونها تقنع الجميع المثالية وكذا المادية بشمولية العقل لكل الكائنات بما في ذلك الإنسان أي أن الروح (العقل) لا يتواجد عند الإنسان فقط بل كذلك عند الكائنات الحية الأخرى.

وبهذا يبدو أن هــ.يوناس قد جدد النظرة ما قبل السقراطية وبالتحديد نظرة القرن الثامن قبل الميلاد حيث غنّى هيزيود: " الأرض الحية GAIA " بالإضافة إلى نظرة أفلاطون الذي دافع عن فكرة " نفس العالم" (L'âme du monde) أي أن العالم حي يمتلك روحا شبيهة بنفس الإنسان. حتى وإن كان الإنسان هو الكائن الحي الوحيد القادر على فهم وإدراك الواقع لأنه أرقى الكائنات نظرا لتطوره؛ إلا أن كل عضوية حيّة تدخل في علاقة ارتباط مع العالم الخارجي نتيجة الأيض[5]. واعتمادا على هذه الأفكار فإن يوناس يسلّم بأن للطبيعة الحق في الحياة كما هو الشأن بالنسبة للإنسان المقسّم بين أصله ومصيره: فمن جهة يعتبر كائن طبيعي، ومن جهة أخرى يبحث عن كيفية الاستئثار بالطبيعة، وإن كان يوناس لا يقصد بالاستئثار السيطرة عليها وإجبارها على الخضوع ولكن على الإنسان أن يوجهها حسب

---

(1) Vernant Nelly, **Grands courant de philosophique : renaissance époque contemporaine, synthèse sur Hans Jonas**, www.candinulb.be/index.php.act.p 01, octobre 2008.

(2) La phénoménologie de la vie.

(3) La philosophie de la vie.

(4) Moniste.

(5) Damien Bazin, **Sauvegarder la nature**, Op. cit, pp.50-51.

تنظيم في اتجاه غاياتها أي أنه يؤكد على أن هناك قصدية أو غائية في الطبيعة تتخذ شكل لا ذاتي، أو ذلك أكثر مما هي عليه عند الإنسان: بما أن هناك غايات أكثر ضرورة للحياة مقارنة بأخرى لهذا فهو يقرّ باحترام القيم المطلقة الموجودة في الطبيعة؛ وعلى الرغم من ذلك فالإنسان يعدّ أرقى الكائنات بما أنه كائن أخلاقي يتميز بقدرته التصويرية لذا من الضروري أن يتبنى الطبيعة برعايته واهتمامه وإن كان في الواقع ليس هو الذي يتواضع لها ولكن الطبيعة هي التي تسمو إليه تدريجيا.

فالمفاضلة بين الإنسان والطبيعة والذي يبرز في كل ظرف استثنائي من جرّاء الصراع من أجل الوجود، يكون الإنسان نتيجة أولية وعليها أن تترك له المجال وهذا لسببين:

أوّلا لأنها تسلم بكرامته. مع أنها ترغب بأن تأتي الأنواع الأخرى في المرتبة الأول.

ثانيا قدرة الإنسان الفائقة جعلته يتخذ تلك المكانة، بل جعلت ذلك حقا طبيعيا[1]. هذه هي وجهة نظر كل المراحل التي من خلالها تظهر الطبيعة معصومة بصفة إجمالية وهذا هو السبب كذلك الذي من أجله تبدو على أنها في متناول الإنسان بشكل حر فهو كائن الحرية يستعملها حسب رغبته؛ إلا أن تطور الفكر والقدرة الفائقة للتقنية هما اللذان مكنا الإنسان من إعادة تشكيل الطبيعة وقد نتج عن ذلك وجود خطر على الإنسان ذاته بل على النظام البيئي بأكمله وتعدّ «هذه القدرة الفائقة في الواقع قدرة تدميرية»[2] .

يكشف الخطر المترتب عن السيطرة التكنولوجية عن ترابط المصير بين الإنسان والطبيعة، كما يكشف أيضا عن وقار الطبيعة الذي يطلب منا احترام كمالها من جهة وجانبها النفعي من جهة أخرى؛ إلاّ أن هجوم الإنسان القوي أعماه عن ذلك وكأنه يريد أن ينفصل عن جذوره، لذلك يقترح يوناس نصوصا لحماية ووقاية الطبيعة عبر تصوره لفكرة المسؤولية المستقبلية إلا أنّ العقبة الكبرى لتحقيق هذا المسعى يكمن في الخوف والقلق من أن هذه الطبيعة يمكنها أن تفنى وتزول بفعل الإنسان: ثرواتها مهددة بالتلف نتيجة التطور الاقتصادي الذي أسيء التحكم فيه إضافة إلى التطور التكنولوجي الكاسح والموجه بطريقة لا مسؤولة هما مصدرا الضعف والانكسار. فكيف استجابت الطبيعة لهذا الهجوم القوي؟

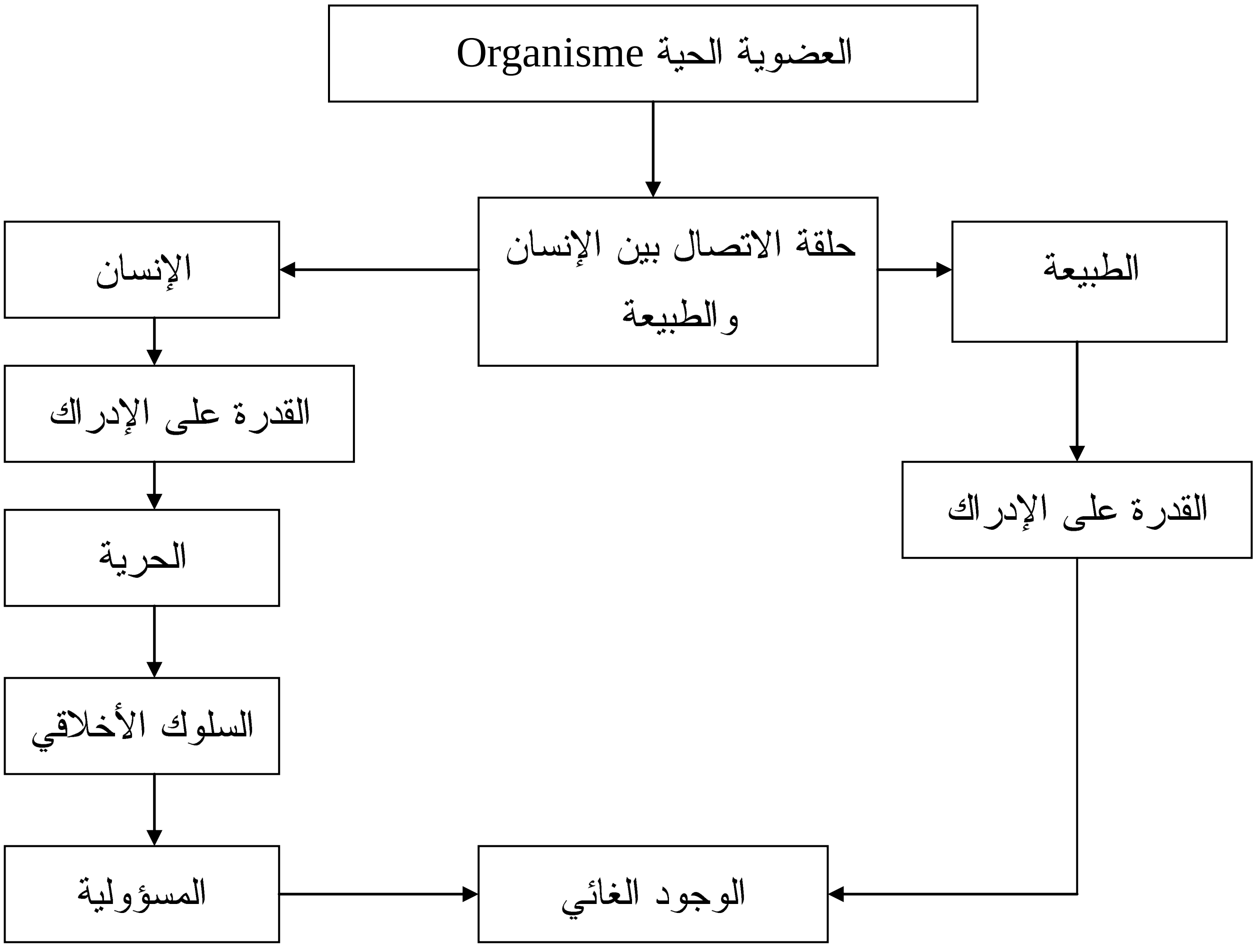
أوّلا، وقبل كل شيء الطبيعة لا تعرف من أي اتجاه يُصوّب إليها الهجوم.

---

(1) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité,** Op. cit, p.160.
(2) Ibid, p. 161.

ثانيا، قوانين الطبيعة ليست أحكاما مسبقة بل خاضعة للحتمية، كما أن المشكلة لا تكمن في معرفة ما مدى قدرة الإنسان على مباشرة الفعل ولكنها في معرفة ما يمكن للطبيعة من تحمله مع العلم أنه لا احد يشك بأن هناك حدود التحمل مخاطر الهيمنة التكنولوجية.

الشكل الثاني: التصور اليوناسي للطبيعة



الطبيعة عند يوناس كما يوضحها هذا الشكل مجموع غير متجانس وعلى الرغم من تمايز المخلوقات إلا أنها تتطور نحو غاية مشتركة (الوجود الغائي) كما أن تواجد الروح في جميع الكائنات أعطى للطبيعة الحق في الحياة كما هو حال عند الإنسان. ولدى أقر باحترام القيم المطلقة في الطبيعة هذا ما جعل الإنسان مطالبا بتوجيهها حسب تنظيم في اتجاه غاياتها. وإن كان في الحقيقة أن الطبيعة عند يوناس تصنيف تفاضلي للكائنات حيث يعتبر الإنسان أرقاها بفضل قدرته التصورية من جهة، ومن جهة أخرى فهي في متناوله بشكل حرّ، فالإنسان كائن الحرية كما يوضح ذلك يوناس وهو ما جعل منه كائنا أخلاقيا جديرا بمسؤوليته للحفاظ

على الطبيعة وحمايتها، ويبقى القلق الكبير بالنسبة ليوناس متعلقا بضعف الطبيعة وهذا يرجع إلى القدرة التدميرية الهائلة للإنسان التقني.

2- مخاطر هيمنة التكنولوجيا على الطبيعة:

هناك حدود تتموضع خارج الأطر النظرية لكيفية التحكم في الطبيعة والتي يمكن أن نلمسها في الآثار الجانبية للتدخلات الهدامة للإنسان في حدّ ذاته، وإن كانت بدايتها تتجلى في تامين المكتسبات الإيجابية وبعد ذلك تعمل على تجاوزها وتهديمها وربّما يصبح الرجوع إلى الوراء غير ممكن هذا الإجهاد الأحادي الجانب يدفع النظام بأسره إلى كارثة حقيقية[1]، وهنا يمكن التساؤل أين توجد هذه الحدود؟ إلى أي مدى هي قريبة أم إلى أي مدى هي بعيدة؟.

هذا السؤال في مجمله جزء من اختصاص علم البيئة، وعلى الخصوص ميدان كفاءة البيولوجيون والمهندسين الزراعيين والكيميائيين والجيولوجيين، وعلماء المناخ والمختصين في تنظيم المدن وكذا المختصين في التبادلات التجارية والتداولات النقدية... هذا التعاون القابل للانضباط مفروض اليوم لأن الإنسان المعاصر بحاجة إلى علم شامل للبيئة بل إنّ ذلك يعدّ مطلبا قانونيا[2].

هناك كوارث عديدة تنبئ بأن الإنسانية قريبة من نهاية مشؤومة: « فقوة التمييز أو البصيرة عند الإنسانية قد انحرفت ذلك أنّ الإنسان لم ينجح في التحرر من الضغط الذي تعرض له. إذ غيّر الاعتداء التكنولوجي على الطبيعة وجه الحياة كليا بسبب الاستغلال البشع لها وخصوصا في المجتمعات الصناعية الغربية. ليس معنى هذا أن الأرض في خطر فقط ولكن غنى أنواعها الطبيعية التي عملت عل جعلها فقيرة بشكل مرعب»[3] وهذا الوضع لا يتعلق بمرحلة معينة، وإنما هذا ما يدلّل عليه تاريخ الإنسانية « الذي يوضح بدوره خيبة آمال فظيعة وسقوط الإنسان في بدائية جديدة [...] والتي يقصد بها الفقر والموت وضياع كل ما تحصل عليه من استغلاله للطبيعة».[4]

ويستشهد يوناس بهذا المثال الذي يتعلق بحدود زيادة الإنتاج الزراعي المرتبط بالمخصبات الاصطناعية بما أن عدد سكان العالم يتضاعف، فغذاؤهم يصبح هاجسا في المقام الأول وهذا يتطلب الاستعمال المفرط للأسمدة الكيميائية لأجل تحريض الأرض على مضاعفة الإنتاج

---

(1) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p.350.
(2) Ibid, p. 351.
(3) Hans. Jonas, **une éthique pour la nature**, Op. cit, p.21.
(4) Ibid, p. 22.

وهو ما يعني أن الإنسان لم يكن مدفوعا أو مضطرا إلى ذلك إلا بسبب النجاح البيولوجي الذي يتمثل في التكاثر وكذا بسبب تقدمه الذي لا يقاوم حاليا، فهو يضيف المنتجات الكيميائية للطبقة العليا الحساسة لقشرة الأرض المنتجة للحياة[1]، والعقوبة الشاملة على هذه الأفعال قد بدأت تتكشف محليا كالتلوث الكيميائي للمياه الجوفية أو للمياه الساحلية (إضافة إلى المخلفات الصناعية)، إلى جانب ملوحة التربة تحت تأثير الري المستمر، وكذا الانجراف بفعل الاستغلال البشع للمراعي، دون إهمال الحديث عن تغيير المناخ ويقصد بذلك افتقار الغلاف الجوي للأكسجين بسبب قطع الأشجار(Le déboisement)، هذه عقوبة سببها الزراعة الأكثر كثافة أو انتشارا، وهذا يفرض بجلاء حدوده محليا ودوليا، حتى مع افتراض استقرار نسبة سكان العالم –على الرغم من أنهم يتزايدون أكبر نسبة ممكنة تقريبا مرتين إلى ثلاث مرات– مع كل هذا لم يذكر بعد الحد الذي يتضمن أن الأسمدة الاصطناعية هي شكل من أشكال الطاقة وأنها تزيد المسألة تعقيدا نظرا لاستعمالها داخل النظام المغلق بحيث يبدو هذا كأنه فيضان يجرف كل تخطيط للمستقبل.

أما المثال الثاني الذي يستشهد به يوناس فإنه يبدو أشد وطأة على الوجود بأسره مقارنة بالأول: إنه يتعلق بالطاقة. هنا يلح على التمييز بين مصادر الطاقة المتجددة وغير المتجددة[2]: أولها المحروقات (Les combustibles fossiles)، مخزون ملايين السنين من التركيب العضوي، وتعدّ المهيمن الكلي لاستهلاك الطاقة، إنها بصراحة محدودة، بينما الإنسان في الدول الصناعية يتقدم بخطى عملاقة لاستنفاذها، فالشمس خلال ملايين السنين خزنت هذه الطاقة في عالم النبات؛ بينما الإنسان يلتهمها في ظرف بضعة قرون، حتى الأسمدة الكيماوية تشتق تحديدا من محروقات الحفريات.

كانت هذه الطاقة في أصلها هدية من الطبيعة: لقد شكلت بفعل نشاط الشمس خلال زمن طويل جدا، لكن احتراق مواد الأحفور ينتج عنه تلوث الجو، ويطرح أيضا مشكلة الاحتباس الحراري[3]، الذي يمكنه أن يدخل في تنافس غريب مع إنهاك المحروقات المتزايد في الجو إنها نتائج مخيفة تظهر خاصة عندما يتشكل ثاني أكسيد الكربون أثناء الاحتراق المتزايد في الجو، إذ يترك المجال لدخول الإشعاعات ولا يسمح للأشعة الحرارية بالانفلات، لذا ارتفعت

---

(1) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité,** Op. cit, p.352.
(2) Ibid, p. 355.
(3) Le réchauffement climatique.

درجة الحرارة عالميا، وابتداء من درجة حرارة معينة من التشبع، فإنها تستمر حتى مع غياب الاحتراق الإضافي، هذا يسبب نتائج سلبية دائمة للمناخ ومن ثمة للحياة بأسرها.

ويمكن الذهاب إلى أقصى حد للاحتمالات الكارثية والمقصود بذلك ذوبان الأرض الجليدية القطبية وارتفاع مستوى المحيطات وغمر مساحات كبيرة من الأراضي المنخفضة.

وهذا ما أشار إليه مارتن ريس(Martin Rees) أحد أكبر علماء الفيزياء الفلكية بجامعة كامبردج، الذي يعتقد أن 50% من نسبة البشرية ستفنى قبل نهاية القرن الواحد والعشرين بفعل الكوارث الطبيعية المختلفة(1)، وإن كان « الاحتباس الحراري يمكنه أن يؤثر علينا بطريقة مقلقة بسبب سرعته القصوى مقارنة بالتغيرات التي حدثت الآن إلى درجة أن النباتات أو نحن أنفسنا ليس لدينا الوقت للتأقلم. كما يمكنه في الواقع أن يسبب ارتفاعا في مستوى البحار وارتفاعا ملحوظا في درجة الحرارة وموجة من الأمراض المنتشرة بفعل البعوض [...]، احتباس حراري يتراوح بين2°م –3°م قادر على كبح التطور الاقتصادي وإفقار العديد من الدول...(2)».

أما بالنسبة للطاقة الكهرومائية والطاقة الشمسية فعلى الرغم من التقديرات المتفائلة فهي تَعِدُ فقط بالتخفيف وليس بحل مشكلة الطاقة. تبقى الطاقة النووية التي يمكنها أن تكمل المصادر الأخرى، بل وتعوض مصادر الحفريات التي ستنضب.إلا أن الانشطار النووي الذي جرب، هو عرضة لمشاكل نوقشت بحدة نتيجة لخطر النشاط الإشعاعي على البيئة، وخاصة مخلفاته التي ستستمر بشكل فعال عدة ملايين من السنين بينما لا يوجد لها حل تقني ناجح، وهنا يقف يوناس على بكارثة تشرنوبيل(3)، أعظم كارثة إنسانية وإيكولوجية، والتي ستبقى أخطر حادثة نووية على الإطلاق: لقد ضربت العناصر المشعة الملايين من الأشخاص ولوّثت ثلاثة أرباع أوروبا، وعلى الرغم من أنّ المصنع أغلق أبوابه بعد أربعة عشر سنة إلا أن التهديد لا يزال قائما، والكثير من الأسئلة لا تزال معلقة(4)، إنه كالبركان شبه الخامد ووحش ينفث الموت، يموت ضحاياه ببطيء في أوكرانيا(Ukraine) وفي بيلاروس(Belarus) وفي روسيا

(1) Martin Rees, **Notre dernier siècle** ?, trad. Christine Godbille-Lambert, Lattés, Paris, 2004, p140.

(2) Ibid, p141.

(3) Catastrophe sans Tchernobyl : يوم السبت 26 أفريل 1986 على الساعة الواحدة والنصف حدث انفجار المركز النووي الروسي الموجود بتشرنوبيل وبقي لعدة أيام ينفث النار المزودة بعناصر كيميائية خطيرة جدا. نتائج ذلك كان لها اثر حتى في الولايات المتحدة الأمريكية واليابان.

(4) Philippe Coumarianos, **Tchernobyl après L'apocalypse**, Hachette littérature, Paris, 2000, p7.

(Russie)، هذا إلى جانب ظهور أشكال جديدة من الأورام السرطانية. كما أن الطاقة النووية ذاتها مهددة بسبب نفاذ طبقات الأورانيوم[1]، التي يسهل بلوغها ويمكن أن تصبح مؤجلة لمدة طويلة بسبب البلوتونيوم(Plutonium) التي تنتجه المفاعلات إنه تعسف إرهابي خطير، التي لا تنصب من زاوية المادة الولية، أي النظائر الهيدروجينية[2].

أما الاستعمال السخي للالتحام النووي (La fusion Nucléaire) سينجم عنه الاحتباس الحراري الذي سيضع حدا محتوما لأحلام البشرية الغريبة، والتي تعيش في حيوية مفرطة تكنولوجيا[3]، لأن كل استعمال للطاقة يحرر الحرارة، لهذا السبب فاستعمالها لا يجب أن يتم بشكل حر، وبوجود مصدر غير متناهي لها، أي الانتشار المتكرر للحرارة في جميع أطوار الاستغلال ميكانيكيا، كيميائيا وعضويا ومن ضمنه الحرارة الحيوية لملايير الأجسام البشرية، وحتى حرارة التخمر المنبعثة من جثتهم المنحلة « كل هذه الحرارة الميكانيكية والعضوية يجب أن يكون لها مخرجا، والمخرج الوحيد الجاهز لذلك هو الأرض وليس الفضاء الخارجي»[4]. ولكي تنتهي الطاقة فإنها تستبدل بالحرارة التي تتنوع بالتوازن مع الوسط حول قيمة متوسطية، وبهذا فالديناميكا الحرارية[5]لها نتائج وخيمة لا يحمد عقباها.

لدا يمكن القول أن هناك حدودا لتحمل الطبيعة، وعلى الإنسان أن يتجنب الاعتقاد بأن هناك تنظيم نهائي رباني، من خلاله يمكن للطبيعة المحافظة على ذاتها، وستحفظنا بدورها نحن أيضا؛ لكن في الحقيقة هذا التجاوز الذي يهدد المألوف، وهذه الكوارث الإيكولوجية توضح بأن التطور التقني هو سبب الحوادث المحتملة الخطيرة التي يتعذر تغييرها؛ إذ يجب على الإنسان أن يكون دائما واعيا ليعيد تأسيس المقدمات المنطقية لفهم العالم من جهة وليعيد أيضا بناء علاقة جديدة بينه وبين الطبيعة. ثم لا يجب أن يلحق التّطور الضرر بالبيئة

---

(1) Les gisement en uranium أي طبقات الأورانيوم: هي المادة الخام الأساسية للبرامج النووية،تستخلص من طبقات قريبة من سطح الأرض، موجودة بشكل طبيعي في أنحاء مختلفة من العالم: إلا أن القليل منه يوجد بشكل مركز يمكن الاستفادة منه.

(2) النظائر الهيدروجينية Les Isotopes d'hydrogène: الهيدروجين غاز له قابلية كبيرة جدا للاشتعال، أما نظائره: بروتيوم ^{1}H Protium والدوتريوم ^{2}H Deuterium والترتيوم ^{3}H Tritium .

(3) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité,** Op. cit, p.357.

(4) Ibid, p. 358.

(5) Thermo dynamique مأخوذ من الأصل اليوناني Thermo معناه حرارة dynamica معناه الطاقة علم يهتم بدراسة الظواهر الفيزيائية التي يتم فيها انتقال الطاقة الحرارية بين الأجسام التي تتواجد عند درجة حرارة مختلفة.

والإنسان بل يجب أن تتحمل البشرية مسؤوليتها في الحاضر اتجاه أجيال المستقبل والإرث المشترك للإنسانية.

وموجز القول فإن التغير الجذري لمجال الفعل الإنساني الذي كان سببه التكنولوجيات المعاصرة قد نتج عنه ما يلي:

1- لقد أصبحت الطبيعة ضعيفة سريعة التأثر، والاكتشاف الحديث العهد بذلك كان بفعل الأضرار البليغة للاكتساح التكنولوجي للبيئة وبذلك أصبح المجال الحيوي موضوعا جديدا المسؤولية الأخلاقية.

2- مسؤولية الإنسان اتجاه الطبيعة لا تقتصر على الحياة الحاضرة فقط ولكنها يجب أن تمارس لفائدة مستقبل الإنسانية.

3- لم يبق التقدم المستمر للتقنية –كما كان عليه الحال سابقا- عبارة عن وسيلة ملائمة للغايات القريبة والمحدودة بل أصبح الإنسان أكثر فأكثر هو المبرمج لما سيفعله ليس في المستقبل القريب فحسب بل في مستقبل بعيد غير محدد.

4- هناك تطورات جبارة في ميدان البيولوجيا الخلوية أو حتى بمشكلة تتعلق بمعرفة هل الموت ضرورة ملازمة للحياة أم أنها ناتجة عن اختلال التوازن العضوي ومحاولة حل هذه المشكلة يتطلب الكثير من المجهودات في الميدان البيوطبي كمراقبة الهندسة الوراثية للأجيال المستقبلية لكن هل للإنسان الحق في تعديل كمال نوعه وتحمل النتائج مستقبلا وخاصة بعدما اكتشف أن الوجود قد أصبح ضعيفا، سريع التأثر وربما مصيره الزوال.

لقد اتخذ يوناس من هذا الوعي أساسا للمسؤولية من أجل وقاية الوجود فما المقصود بذلك؟ وهذا ما سيتم البحث فيه في الفصل الموالي.

الفصل الثالث: المسؤولية والحذر معيارا أخلاق المستقبل عند هانس يوناس

أولا: نحو تصور جديد للمسؤولية ولأخلاق المستقبل

ثانيا: المسؤولية المشتركة للآباء ورجل السياسة باعتبارهما نماذج أصلية

ثالثا: الانتقال من الميتافيزيقا إلى الأخلاق

رابعا: الشعور بالخوف وسيلة كشفية وأخلاقية

خامسا: من مبدأ المسؤولية إلى مبدأ الحيطة والحذر

أولا: نحو تصور جديد للمسؤولية ولأخلاق المستقبل

I- تطور مفهوم المسؤولية:

لقد مرّ مفهوم المسؤولية تاريخيا بأطوار مختلفة اتخذ دلالات متنوعة قبل أن يصبح معيارا أخلاقيا عند يوناس، باعتبارها معيارا أساسيا للأخلاق، قبل تحليل ذلك سيكون من المناسب إذا ما تم التطرق إلى التحولات التي عرفها مجال المسؤولية.

1- مفهوم المسؤولية:

أ- المدلول اللغوي:

في اللغة العربية المسؤولية كل ما هو واجب على الإنسان فعله، وبذلك فهي تأخذ معنى الإلزام[1].

أما في اللغة الفرنسية هي الالتزام بأداء الواجب أو عقد اتفاق، الالتزام بإصلاح الخطأ، القدرة على اتخاذ القرار وتحمل النتائج المترتبة عن ذلك.

ب- المدلول الفلسفي:

يعرفها ب. فولكيي«المسؤولية هي ضمان السيرة الحسنة وتحمل نتائج الأفعال خصوصا ما ترتب من آثار سيئة»[2]. وبناء على ذلك يوجد شكلان للمسؤولية:

- المسؤولية الفردية أو الذاتية[3]:

وهي الشكل الأول للمسؤولية وترتبط بالشعور الداخلي الأخلاقي حيث يسأل الإنسان عن أفعاله أمام ضميره، مادامت أفعاله صادرة عن الوعي والإرادة، وبهذا فهي بمثابة محكمة داخلية. لكن عندما تتعدى نتائج أفعالنا حيّز الشعور بالرضا أو تأنيب الضمير يكون حينئذ الإنسان مضطرا لتحمل شكل آخر من المسؤولية، إنها المسؤولية الاجتماعية. وهي الشكل الثاني للمسؤولية.

---

(1) __المنجد في اللغة والإعلام__، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة 43، 2000، ص 159.

(2) Paul Foulquie, __**dictionnaire de la langue philosophique**__, Presse universitaire de France, Paris, 1962, p 637.

(3) يقسم ب.فولكيي هذه المسؤولية إلى قسمين: المسؤولية الفردية La responsabilité personnelle ou de soi même ضرورة تحمل الفرد لنتائج أفعاله الصادرة عنه

تحمل مسؤولية الآخر أو الغير La responsabilité d'autrui : عندما يأخذ شخص رعاية أو حماية شخص آخر في إطار معين ومن ثمة من المفروض أن يتحمل النتائج الإيجابية والسلبية التي تترتب عن ذلك مثلا: الآباء مسؤولون أخلاقيا عن تربية أبنائهم وسائق الحافلة مسؤول عن الركاب الذين ينقلهم، وفي كلتا الحالتين الأولى والثانية تعتبر المسؤولية بالتأكيد ذاتية.[أنظر المرجع ذاته والصفحة ذاتها].

- المسؤولية الاجتماعية:

يوضح تطور الفكر الأخلاقي- حسب التصور الاجتماعي- بأن المسؤولية لا تتمركز حول الفرد، بل كانت في الأصل جماعية لأنها ترجمة عن العادات والمعايير الاجتماعية والأعراف بحيث لم يكن يُفتَرضُ وجود فاعل مسؤول؛ وقد كان ينظر إلى الخطأ على أنه عار ودنس ينطبق على الجميع: الأسرة، القبيلة، أصدقاء المذنب، المعتوهين وحتى الحيوانات؛ إنها وضع يعبّر عن غضب وغيظ الوعي الجماعي الناقم على الجماعة المذنبة.
لكن نتيجة لتطور الذّهنيات حدث تحوّل في تحمّل المسؤولية« بما أن الفرد قد أساء التصرف وارتكب مخالفة أو جريمة بإرادته لذا فهو مسؤول قانونيا وأخلاقيا عن نتائج أفعاله [...] وبذلك فالأساس الإجتماعي للمسؤولية قد تغيّر من حيث الطبيعة»[1].
وبذلك أصبح من غير المقبول أن يتحمل الفرد مسؤولية أخطاء لم يرتكبها هو ذاته، فمن الشناعة أن يُجعل إنسان مسؤول عن جريمة لم يحث عليها، فقط لأنه ينتمي إلى هذه الجماعة أو تلك أو لهذا الجنس أو ذاك. وبذلك يكون الوعي الفردي قد تميز عن الوعي الجماعي؛ لكن عندما تتعدى نتائج أفعاله إلى الآخر مخترقا القانون أو العرف حينئذ تترجم المسؤولية الإجتماعية موضوعيا حسب القانون أو العرف. « فنحن مسؤولون عن أفعالنا أمام المحكمة وأمام سلطة إجتماعية، إنها مسؤولية تجعلنا نستحق العقاب عندما تخالف أفعالنا القواعد»[2].
ويوجد شكلان للمسؤولية الاجتماعية أو الموضوعية: المدنية والجنائية
فالأولى تكون عندما يُسأل الإنسان عن أفعاله أمام الرأي العام أي المجتمع والمحاكم إنها تختصر في إصلاح الأضرار المتسببة للآخر ويكون الشخص مسؤولا مدنيا عندما يجبره القانون على إصلاح الضرر الذي ألحقه بالغير.
أما الثانية: فهي الفعل الذي بمقتضاه يجب على الشخص أن يسأل عن مخالفته ويستحق مقابل ذلك عقوبة منصوص عليها أي أن المسؤول جنائيا هو الذي يمكنه أن يكون قانونيا مرتكبا جريمة أو جنح سواء أمام محكمة الجنح[3] أو محكمة الجنايات[4]. وبذلك تم الانتقال من المسؤولية الأخلاقية إلى المسؤولية الاجتماعية التي تنطوي على المسؤولية المدنية والجنائية

---

(1) Reni Savatier, **« Les métamorphoses du droit privé »**, Armand Colin, Paris, 1962, p. 187.
(2) Paul Foulquie, **dictionnaire de la langue philosophique**, Op. cit, p. 638.
(3) محكمة الجنح Le tribunal correctionnel إختصاص قضائي من الدرجة الثانية: يقضي فيما يخص الجنح.
(4) محكمة الجنايات La cour d'assises إختصاص قضائي من الدرجة الثالثة: تختص في الجرائم الخطيرة مثل القتل العمدي واختلاس أموال الدولة والجرائم الموصوفة بأفعال تخريبية وإرهابية.

وذلك حتى يتم عرض ما يهمنا بالدرجة الأولى والمتمثل في معرفة أزمة قانون المسؤولية التي تستدعي إحياء المسؤولية في بعدها الأخلاقي.

II- التحولات في مجال المسؤولية -من نظرية الخطأ إلى نظرية الخطر-

لقد كانت البداية من القانون الروماني الذي أدرج الأفعال الذّميمة التي تستوجب العقاب الجسدي أو المالي باعتباره من مصالح الدّولة، بالإضافة إلى التصرفات التي تضرّ بالآخر والتي تتطلّب بدورها التّعويض المالي لصالح الضحية.

في كلتا الحالتين الأولى والثانية قد تمّ تحديد لائحة الجرائم والجنح كما تحددت أيضا العقوبة وقيمة التعويض إلا أنه من غير الممكن أن تشمل هذه القائمة جميع الجرائم والجنح.

ويرجع الفضل في وضع التشريع القانوني إلى دوما جان Domat Jean في القرن الثاني عشر إلى ضبط المسؤولية المدنية، فهي في شكلها العام « كل الخسائر والأضرار التي يمكن أن تحدث من طرف أي شخص، سواء بالصدفة أو الحماقة أو الطيش أو بجهل ما يجب أن يكون الإنسان على علم به أو أخطاء أخرى شبيهة [...] والتي من المفروض في جميع الحالات أن تخضع للإصلاح»[1]. لقد أوحى هذا النص لمحرري القانون الفرنسي المدني سنة 1804 بأن الخطأ أو الذنب هو الحجر الأساسي للمسؤولية المدنية. وقد يصبح الإنسان باعتبار هذا التحديد غير مسؤول عن الأخطاء التي ارتكبها هو فقط ولكنه مسؤول أيضا عن أفراد آخرين تحت كفالته (الأبناء، الحيوانات...)

باختصار فنحن مسؤولون عن أفعال الآخر بما أنه موجود تحت كفالتنا ويمثل الخطأ فعل غير مشروع منسوب إلى فاعله. بالنسبة لبلانيول[2] « هو مخالفة أو خرق لالتزام موجود قبلا أي أنه سابق الوجود»[3]. ويجب أن يفهم الإلتزام هنا بالمعنى الواسع للواجب.

وبناء على ما تقدم، اعتبر الخطأ مصدرا للقانون وأساسا للمسؤولية. أما التطور الذي طرأ على الدور الذي يؤديه الذنب أو الخطأ فيظهر في إضفاء الجانب الرّوحي على المسؤوليتين

---

(1) Jean Pineau et Monique Dulette-Lauzon, **Théorie de la responsabilité**, Thémis, Montreal, 1977, p. 04.

(2) Marcel Planiol ولد بنانت (Nantes) فرنسا في 23 سبتمبر 1853 توفي بباريس في 31 أوت 1931، مختص في القانون (jurisconsulte) وأستاذ للقانون الفرنسي. يعتبر أحد مجددي القانون المدني الفرنسي، أشهر مؤلفاته: **Traité élémentaire de droit civil** (03 Tomes).

(3) Jean Pineau et Monique Dulette-Lauzon, **Théorie de la responsabilité**, Op. cit, p. 13.

المدنية والجنائية: لقد وضع الذنب في المرتبة الأولى وقد اعتبر رجال القانون من جهتهم المسؤولية المدنية كسند للإصلاح الأخلاقي وكأساس موجّه لتعويض الضّحايا.

غير أنّ سبب تضاعف الأضرار وازدياد خطورتها بفعل الاستثمار الصناعي وسيطرة الآلة على أنشطة الإنسان أدّى كل ذلك إلى انقلاب شامل للمجتمع خلال القرن التاسع عشر. كما ازدادت هذه الظاهرة تفاقما في القرن العشرين مع التّطور التّقني حيث أصبح الإنسان ضحية أكثر فأكثر لسيطرة الآلات وتطور التّقنيات المطبّقة وهذا يعني ظهور مشاكل جديدة يجب أن يقام لها وزن. وبالإضافة إلى ذلك لم يبق الإنسان مستسلما لفكرة القدر المسؤول عن كل هذه الأزمات بل أضحى يطالب بإصلاح الأضرار التي تعرّض لها.

كما أصبح متيقنا بأن الأحداث أو الوقائع هي المنتجة للأضرار، في حين لا وجود لمذنب معيّن، وبناء على ذلك لا يمكن للإنسان أن يتذرع بالخطأ على انه المصدر الوحيد للضّرر، بل من الضروري الحديث أيضا عن الخطر الذي يتجسد في الحوادث المترتبة عن الآلة والمصنع (التصنيع والإنتاج). وهذا ما دفع بشكل مستعجل البحث عن مسؤول قادر عن تعويض الخسارة وإصلاح الضرر فأوجد ما يعرف بشركات التأمين حيث عُوّض المسؤول بالمؤّمن. وأحيانا لم تجد العدالة من تحمله المسؤولية والمقصود بذلك الكوارث ذات البعد العالمي خصوصا مشاكل البيئة كثقب الأوزون والإحتباس الحراري الخ.

باختصار أصبح الإنسان اليوم يتحدث عن مسؤولية دون خطأ مقصود قانونيا وهنا بدأ ما يعرف بأزمة المسؤولية التي بدأت بمأساة الدم الملوث[(1)] وجنون البقر إنها تترجم لا مسؤولية الذين يقررون، لقد تميزت القرارات المتخذة بالطيش. « فالأزمة المعاصرة للمسؤولية هي أزمة القرار[...] وفي الوقت ذاته أزمة القيم أو تضاربها»[(2)]. ثم تليها أزمة القانون إذ أن المجتمعات المعاصرة هي مجتمعات كثرت فيها المرافعات القضائية وتضاعفت فيها الدعاوي

---

(1) Le drame du sang contaminé : لقد ظهر وباء السيدا (Le sida) في الثمانينات من القرن العشرين وقد استغرق الأمر بعض سنوات لاكتشاف طرق انتقاله،من بينها أن الفيروس VIH يمكن أن ينتقل عن طريق عمليات نقل الدم، مما استدعى ضرورة وضع إجراءات وقائية لكن بالنسبة لبعض الدول المشكلة تفاقمت نظرا للتأخر بين الفترة التي اكتشفت فيها الأمر والفترة التي اتخذت فيها التدابير الوقائية، وقد كان من الممكن في هذه المدة تجنّب العدوى والموتى.

[voir : CF. Michel Setbon, **Le cas du sang contaminé confronté au principe de précaution**, in Philippe Kourlsky et Geniviere Viney, **Rapport au premier ministre, le principe de précaution**, Odile Jakobe, Paris, 2000, p. 387].

(2) François Ewald, **L'expérience de la responsabilité,** Thomas Ferenczi, Paris, 1995, p. 12

والإجراءات القضائية. كما أن المحاكم من جهتها أضحت تميل أكثر فأكثر للتعويض عن الخسائر.

وأخيرا، من المفروض أن تكون للمسؤولية علاقة بالأبعاد السياسية والقانونية والأخلاقية لأنها نموذج للتنظيم الإجتماعي وتقنية للجزاء وإصلاح الضرر، كما أنها مؤسسة على الوعي بالواجبات؛ على الرغم من ذلك يلاحظ نقص في الانسجام بين العناصر الثلاثة لأن المسؤولية بقيت مجالا مقتصرا على القانون. لكنها بعيدة عن الأخلاق مع التذكير بأن المسؤولية ذات مفهوم فلسفي تؤسس على الحرية والتمييز والوعي، لهذا فمحاولة إيجاد حل لأزمة المسؤولية يعتمد على الاستناد الفلسفي الذي تم إغفاله، ويعد هانس يوناس من بين المفكرين الأوائل الذين أعلنوا عنه، وأفضل من عبّر عن ذلك هو لورنس أنجل Laurence Angel« لقد سعى يوناس إلى جعل المسؤولية قريبة من الأخلاق والسياسة، وذلك بردّه الاعتبار للبعد الأخلاقي للمسؤولية انطلاقا من فكرة أن وضعية الإنسان قد انقلبت رأسا على عقب بفعل العلم والتقنية [...] التي أصبحت غير قادرة لمراقبتها والتحكم فيها بسبب تطورها المذهل وخصوصا نتائجها السلبية أمام هذا التحول الخطير الذي يشبه ما حدث لإيكاروس»[1]. وبذلك رفض يوناس حصر المسؤولية في العقوبة القانونية التي تراعي التعويض وإصلاح الضرر دون الشعور بالمسؤولية، إنه الخاصية الأخلاقية الأكيدة ليبرّر ضرورة تنظيم جديد للمسؤولية أطلق عليها مصطلح أخلاق المسؤولية التي ستقوم من الآن فصاعدا بضرورة تنظيم وتحديد الفعل الإنساني وخاصة أن الخطر يقع على المجال الحيوي بأكمله.

مع أنه في الحقيقة لا أحد منا يمكنه إنكار أن قدرات الإنسان لا يستهان بها إلا أن نتائجها لا يمكن التحكم فيها حتى وإن كان يشعر أنه قادرا على التحكم في كل الأمور إلا أن ذلك يبقى مجرد وهم ويعود هذا إلى أن الفرق بين المعرفة الإنسانية الواضحة والمعرفة التقديرية أو الاحتمالية التي يفترضها التطور التكنولوجي كبير يتعذر إهماله ولا يمكن ضبطه.« والمشكلة

(1) Laurence Angel, **La responsabilité en crise**, Hachette, Paris, 1995, p. 98.
جناحا إيكاروس Le vol d'Icare ، أسطورة يونانية: الأب ديدالوس Dédale وابنه إيكاروس Icare اللذان سجنا، لقد تمكن الأب من صنع جناحين لولده ليتخلص من سجنه، إنه يمثل التقنية التي بواسطتها يتم التحكم في العالم. أما الابن فقد لقي حتفه بسقوطه في البحر لأنه لم يمتثل لأوامر وتحذيرات والده، إنه يمثل رغبة الإنسان الجامحة في الذهاب إلى أبعد حدّ بسبب امتلاكه للتقنيات.

التي تعرض لها الإنسان تتمثل في مواجهة الأفق المستقبلي الغامض وهذا ما استدعى ضرورة إيجاد أخلاق جديدة لأن الإنسان ذاته سيتواجد في عالم مستقبلي مهدد»[1]. لذلك حسب هانس يوناس، كل الأخلاق السابقة سواء كانت من طبيعة غائية[2] أو تعلقت بالواجبات قد تجاوزتها الأخلاق، وهذا ما سماه بالفراغ الأخلاقي[3] بل حتى الديانة الغائبة لا يمكنها أن تعفى أبدا الأخلاق من مهمتها، بل من الضروري أن توجد الأخلاق لتنظيم الأوامر وضبط قدرات الإنسان الواسعة على الفعل لأنه من المفروض أن يكون مبدأ التنظيم موافقا تماما لطبيعة الفعل المستحدث الذي يتطلب قواعد جديدة للأخلاق وأصبح الأمر "لا تقتل، لأن للإنسان القدرة على القتل[4] " باختصار الإنسان بحاجة إلى أخلاق جديدة « يبرّرها التطبيق الجماعي الذي غيّر وجهة نظره، لهذا السبب من المفروض أن يهيئ الإنسان تصور جديدا للمسؤولية»[5]. فما المقصود بذلك ؟

III- مفهوم المسؤولية عند هانس يوناس:

لقد اتخذت المسؤولية مفهوما جديدا في العقود الأربعة الماضية[6] وذلك مع العديد من المفكرين من بينهم هانس يوناس الذي يتضمن فكره مقابلة مزدوجة الأولى مع إيمانويل لفيناس الذي يعظم الحضور الكلي أو الوجود في كل مكان بالنّسبة إلى أجيال الحاضر أي أنها مسؤولية موجّهة نحو الآخر[7] وتُدرك على أنّها مستمرة في الآن[8]، في حين أن يوناس يعطي لهذا المفهوم امتدادا أو بعدا مستقبليا ليقرّ بمسؤولية قويّة للغاية لصالح أجيال المستقبل.

---

(1) René Simon, **<u>Ethique de la responsabilité</u>**, Cerf, Paris, 1993, p. 173.

(2) أخلاق من طبيعة غائية téléologique مثلا الأخلاق الأرسطية.

(3) Le vide éthique

(4) Hans. Jonas, **<u>Le principe responsabilité</u>,** Op. cit, p. 61.

(5) Ibid, p.62 .

(6) كانت البدايات مع ماكس ويبر Max Weber الذي انصرف في حديثه عن الأخلاق ليقسمها نمطين الأول موسوم بالأخلاق التأملية العقائدية (L'éthique de conviction) أساسها الدين والإيديولوجيا أما النمط الثاني وهو الأهم، يتمثل في أخلاق المسؤولية (L'éthique de la responsabilité) التي تصدر عن الذات الفردية وتتأسس على الوعي الحر. فالشخص مسؤول عن النتائج المترتبة عن أفعاله ولا ترجع إلى بعد خارجي قسري.

(7) يمثل الآخر أو الغير (L'autrui) صميم الفلسفة اليوناسية واللفيناسية إلا أن لفيناس (E. Levinas) يسجل الآخر في الحاضر (Le visage de l'autre) بينما يضيف يوناس المستقبل للحاضر (Les générations futures) ليبدع بذلك المعرفة الاستكشافية (La futurologie) المؤسسة على معطيات الحاضر. وبذلك يتمم يوناس فكرة لفيناس.

(8) E. Levinas, **<u>Le temps et L'autre,</u>** Presses universitaires de France, Coll. Quadrige, Paris, 1993,p. 91.

والثانية مع الممثّلين الرئيسيين لأخلاق الحوار[1] خصوصا مع يورغن هابرمارس في كتابه "مستقبل الطّبيعة البشرية، نحو نسالة ليبيرالية"[2]ومع كارل أوتو آبل في كتابه "الأخلاق والمسؤولية"[3] وذلك في انشغالهم بضرورة تشريع أخلاق فلسفية جديدة وتجنّب ما وقعت فيه نظريات عقلانية التّنظيم في دعوتها لاستبعاد أخلاق الحكمة والبصيرة. لكن هذه الأخلاق تختلف عن المسؤولية اليوناسية في نقطة أساسية، إذ أنّها مؤسسة على قابلية الارتداد التّام لمقتضيات شرعية تصدر عنها إجراءات مبرّرة لموضوعات حكيمة بينما المسؤولية اليوناسية تنطلق من مبدإ عكسي تماما يمثّل في اللاّتماثلية.

ويمكن تعريف المسؤولية عند يوناس بواسطة الثلاثية التي ابتكرها ريكور (Paul Ricœur) وهي القدرات والأضرار والمسؤولية: عندما تسيطر القدرات التقنية في غياب السلطة والقوانين فإن ما ينتج عن ذلك جملة من التصرفات اللاّمسؤولة التي ينجر عنها بالضرورة إلحاق الأضرار بالبيئة بأكملها، ويمكن للإنسان تفادي ذلك إذا ما استرشد بمبدأ المسؤولية؛ أما إذا ما حاول الاعتماد على مبدأ التعويض متصورا أنه قادر على تحقيق العدل والإنصاف فإن ذلك في نظر يوناس ما هو إلا ضرب من المستحيل، لأن هذا الفيلسوف ينطلق من ضرورة الشعور بالمسؤولية لبناء الأخلاق. كما أن موضوع المسؤولية عنده يختص بكل ما هو ضعيف وسريع التأثر في الوجود[4] أي « أننا نكون مسؤولين عن كل ما هو قابل للتغيير والتحوّل وكل ما هو مهدد بالتلف والزوال»[5] ومن ثمّة فالأخلاق التي نصّ عليها يوناس هي أخلاق الحماية والوقاية مادامت تهتم بمصير الإنسان ووقاية الوجود في تمامه والجدّة فيها أنها لا تقتصر على مجرد الاهتمام بمسؤولية إرتجاعية أي ليست ذات مفعول رجعي بقدر ما تهتم بالبعد المستقبلي إنها ذات طبيعة مستقبلية.

---

(1) L'éthique discursive .

(2) كتاب " L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral " يتناول فيه Jürgen Habermas آثار التطبيقات التقنية على الجينوم البشري... ويطرح إشكاليات شائكة فيما يتعلق بمستقبل الأجيال

(3) كتاب "**L'éthique et la responsabilité** " في جزئين يتناول فيهما Karl Otto Apel آثار البيوتكنولوجيا على الإنسان والبيئة ليس في المدى القريب وإنما في المدى البعيد.

(4) Paul Ricœur, **Le concept de la responsabilité : essais d'analyse sémantique**, Esprit n°5, Nov. 1994, p. 28.

(5) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité,** Op. cit, p 174.

1- المسؤولية المستقبلية Responsabilité prospective:

يوجد فرق جوهري بين المفهومين ارتجاعي ومستقبلي الأول يجسّد نظاما كانطيا مؤسسا على تصورات الحرية والواجبات المرتبطة بأفعال الماضي؛ بينما الثاني يرجع إلى ضرورة حماية القدرة الطبيعية المتضررة بفعل الخطر في المستقبل وهذا يتطلب من أجيال الحاضر ضرورة توريث أجيال المستقبل أرضا قابلة للتعمير وليس العمل على إتلاف هذه الشروط: هذه هي المهمة التي انكبّ عليها يوناس ليؤكد ضرورة إقامة وزن كبير للنتائج البعيدة المدى لقراراتنا وتصرفاتنا، وهذا ما أطلق عليه La futurologie أي التنبؤ بنتائج أفعالنا الحاضرة في المستقبل لكن لم يقصد بها يوناس أخلاقا لتهيئة الحاضر لأجل المستقبل إنما هي أخلاق موجهة قصد جعل القرارات الحاضرة حكيمة[1]بالإضافة إلى توجيه الأفعال الحاضرة لأجل الأجيال المقبلة.

ومن ثمّة فالمسؤولية عند يوناس لها بعد أخلاقي لأجل مستقبل الإنسانية ووقاية الوجود. ومن جهة أخرى لا ينطوي هذا النموذج الجديد للمسؤولية على ارتباط متبادل حق–واجب، أي أن الإنسان ملتزم بالحاضر فقط اتجاه الإنسانية مستقبلا لكن دون حقوق تتبعها وبناء على ذلك فالمسؤولية اليوناسية لها طبيعة ثانية إنّها:

2- مسؤولية لا متماثلة (لا تناظرية) La responsabilité Asymétrique:

عادة تعدّ حقوقنا واجبات على غيرنا والعكس صحيح؛ لكن في حالة المسؤولية الجديدة الأمر مختلف تماما، لأن التوزيع غير العادل للقدرة بين الأشخاص يولّد فروقا مهمة بينهم في المسؤوليات ومن ثمة فالالتزامات التي تنشأ عن هذه المسؤولية ليست متبادلة، وهذا ما يميز جوهريا الأخلاق اليوناسية عن غيرها من الأخلاق المعاصرة التي تصرح بأن العدالة بين الأشخاص تفترض مبادلتها بالواجبات[2] فالذي يملك القدرة على الفعل بسبب سعة معرفته يملك بالمقابل مسؤولية إزاء الذي لا يملك معلومات مماثلة. وأفضل مثال على ذلك، مسؤولية الطبيب اتجاه مريضه؛ فإذا كان الأول مسؤولا عن الثاني فإن هذا الأخير لا يملك

(1) Marie Genivière Pinsart, **Hans Jonas et la liberté : Dimensions théologiques, ontologiques, éthique et politique, vrin**, Paris, 2002, p. 167

(2) Catherine Heyvaerts, **H. Jonas, Le principe responsabilité**, http:// pédagogie. ac, Fr/philosophie/forma/jonas- principe responsabilité 2. htm 08/05/2009, p.07

مسؤولية متبادلة مع الطبيب. وهذا ما ينطبق كذلك على العالم الذي يعتبر مسؤولا اتجاه الإنسانية. وإن كانت أخلاق المسؤولية تجد لها نماذج في مسؤولية الآباء ورجل السياسة.

ثانيا: مسؤولية المشتركة بين الآباء ورجل السياسة باعتبارهما كنماذج أصلية

1- المسؤولية الأبوية La responsabilité parentale:

إنها مسؤولية أوجدتها الطبيعة[1] لأنها لا تخضع لأية موافقة مسبقة كشرط أوّلي« إنها نموذج لكل فعل مسؤول، والمثال الوحيد على ذلك هو المسؤولية الوالدية التي لا ترتبط بأيّ اتفاق مسبق؛ ولكن الطبيعة أصلتها فينا بشدّة»[2] لهذا لا رجوع فيها ولا يمكن إبطالها أو فسخها لهذا السبب لا يقبل رفضها أبدا، إنها مطلقة« فهي النموذج الأصلي والأبدي لكل مسؤولية»[3]. إضافة إلى ذلك فهي تتميز بالشمولية والمقصود بذلك أنها تلبي كل ضروريات الطفل انطلاقا من أبسط صورها إلى ما هو أكثر ارتقاء، إذ تأتي الحاجات البيولوجية في المرتبة الأولى ثم يضاف إليها وباستمرار كل ما يتعلق بالتربية بكل أبعادها الروحية وآداب السلوك والمعرفة... شرط أن يكون كل ذلك موجّها. ولهذا غالبا ما يتّجه يوناس في كتاباته إلى تشريف المسؤولية الأبوية، لأنه حتى بالنسبة للأخلاق الكلاسيكية يوجد هذا النمط من المسؤولية غير المتبادلة والمطبقة عفويا، أي المتجهة من الآباء نحو أبنائهم« حتى لو كنا ننتظر منهم ردّ الجميل في شيخوختنا بمشاركتهم إيانا الحب والحزن إلاّ أن ذلك لا يمكن اعتباره بأي وجه من الأوجه شرطا من شروط المسؤولية المعروفة اتجاههم والتي في الحقيقة على النقيض لأنها غير مشروطة»[4]. وهذا ما يجعلنا نفهم كلمة "النموذج" على أنها لا تعني أبدا المثالي لأن المسؤولية الوالدية –حسب يوناس– ضرورة واقعية ولهذا فإن النموذج هنا يأخذ معنى الأصل بالنسبة للأنماط الأخرى من المسؤوليات مثلا: مسؤولية مدير المؤسسة اتجاه عماله ومسؤولية الأستاذ إزاء طلابه...

ويعطى للأب مسؤولية واسعة، كونها تنطوي على اللاتبادل وتترجم أنها عمق اللاتماثل[5] لأن الإنسان هنا سيتحمل مسؤولية الذي لم يولد بعد أي واجب الآباء نحو الأبناء حديثي

---

(1) La responsabilité naturelle.

(2) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p. 186. [Voir aussi, p. 200].

(3) Hans. Jonas, Le principe **responsabilité**, Op. cit, p. 193.

(4) Ibid, p. 88.

(5) تحدث كانط عن الاحترام المتبادل (Le respect est réciproque) بينما تحدث يوناس عن اللاتبادل الذي أسّس عليه المسؤولية (responsabilité non réciprocité) تمثل عمق اللاتماثل (une dissymétrie de fond)

الولادة والذين سيولدون فيما بعد. لذا فهي مسؤولية أنطلوجية تهتم بالوجود، حتى وإن كان وجودا يتعلق بالطفل، ويعتبر هذا الكائن التابع لوالديه، واجب عادي يفرض نفسه على الوالدين. أي أن المسؤولية الأبوية تنتقل من الوجود (الطفل) إلى واجب الفعل (ما هو متعلق بالواجبات الأدبية). من الانطولوجيا إلى واجب الفعل[1].

وليوضح ضرورة المسؤولية المستقبلية اتجاه الطفل حديث الولادة، يسمح يوناس لنفسه الاستطراد نحو التحليل الاقتصادي باستخدام مثال روبنسن كروزو Robinson Crusoe، ليذكر بأن التحليل الاقتصادي يقتضي عناية التطلع للأمام بمعنى القدرة على التوقع والحماية لذا كان من الضروري تصور الأنشطة الاقتصادية في إطار الواجب القطعي في هذا السياق يتساءل يوناس: إلى أي مدى سيكون هذا التحليل مناسبا وبالنسبة لمن؟ وعلى الرغم من إدراكه أنّ نموذج روبنسن كروزو سيكون غير مناسب لعرض الوضعية الاقتصادية الأكثر بساطة، ليس بسبب غياب الرفاق –وتبعا لذلك غياب كل مظهر للتعاون (التبادل والتوزيع)– ولكن بسبب غياب كل مسؤولية مستقبلية. بالتأكيد لن تكون هناك حياة اقتصادية يمكن الحديث عنها إن لم يكن هنا اهتمام بالأبناء. سيكون لكروزو أو حتى لكل فريق البحارة النّاجين حاضرا لكن دون مستقبل؛ لكن بحضور المولودين الجدد وأيضا الذين سيولدون سيصبح « عبارة "نحن" مستمرة دون نهاية، والغد يفرض مستقبلا لا يتوقف عن الاستمرار وهذا ما يتطلب وجود المسؤولية»[2].

تقر المسؤولية اليوناسية بالتضحية بين الأجيال أي من طرف الأجيال الحاضرة لأجل أجيال المستقبل، ودرجة التضحية التي يقبل بها جيل الحاضر لا جدال فيها لأنها يجب عليها أن تفعل ذلك بواجب أخلاقي حتى يمكن للإنسانية أن تستمر.

2– مسؤولية رجل الدولة:

تمثل هذه المسؤولية قمّة النّموذج الأصلي الأبوي للرعاية –بتعبير يوناس– « الواجب الجديد يتجه أكثر فأكثر للسياسة العامة منه إلى السلوك الفردي الخاص»[3]. ومن هنا يجب أن يكون رجل الدولة قدوة للإستقامة والنزاهة وسمو النفس، أمّا القول أنها مسؤولية تامة، هذا ما يجعلها مقترنة بصورة الشخصية الأبوية.

---

(1) De l’ontologie à la déontologie

(2) Hans Jonas, **Philosophical essays, from Ancient Creed to technological man**, university of Chicago Press, Chicago, 1974, p. 92.

(3) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p. 141.

ويمكن إيجاز العنصر المشترك بين المسؤوليتين في ثلاثة نقاط: الكلية والاستمرارية والمستقبل[1] أمّا ما يميّز المسؤولية السّياسية عن الأبوية فإننا يمكن إداركه فيما يلي:

إن مسؤولية رجل الدولة تعاقدية لقد تم اختيارها وقبولها لأنها مؤسسة ومشروطة وبذلك فهي قابلة للفسخ أو الإبطال[2]. كما يجب على هذه المسؤولية أن تعكس صورة واجبه لأنه من المفروض عليه أن يهتم بكل ما يحدث تحت رعايته والمقصود بذلك القرارات المتخذة في حدود سلطتـــه، لأن « للمسؤولية علاقة متبادلة مـــع السلطة بحيث أن سعة وطبيعـــة السلطة يحدّدان سعة وطبيعة المسؤوليـــة؛ فإذا كانت السلطة وممارستها العادية يتطـــوران إلى درجة بلوغ أبعـــاد معينة، وليس المقصود الحجم فقـــط ولكن الطبيعة والنوعيـــة للمسؤولية التـــي تتحول إلى درجة أنّ قـــرار السّلطة يولّد مضمـــون الواجب»[3].

وهذا ما نجده أيضا عند ماكس ويبر Max Weber في كتابه " العالم والسياسي" حيث كتب «ترتكز قيادة الرجل السياسي للدولة تحديدا على مسؤوليته التامة لكل ما يقوم به بحيث لا يمكنه أن يتخلى عن ذلك أو يلقى التبعة على شخص آخر»[4]. لأن مسؤولية السلطة السياسية تراعي مستقبل الأجيال المقبلة، إنها أكثر عمومية على خلاف المسؤولية الوالدية التي تمتاز بالخصوصية. وانطلاقا من هذين القطبين النقيضين: العمومية والخصوصية يمكن لكل من المسؤوليتين أن تتدخلا سواء من حيث الموضوع أومن حيث الشعور.

أولا من حيث الموضوع: إن مهمة تربية الطفل وإدماجه في عالم الكبار تبدأ باللغة وتستمر في نقل التراث والمعايير الاجتماعية بغرض جعل الفرد جزء من أكبر تجمع. فالآباء يقومون بتربية الأطفال لأجل الدولة والتي بدورها تأخذ على عاتقها مسؤولية تعليم الأطفال. لذا كان من المفروض وجود سياسة تربوية والتي تعدّ ضرورة ملحة. وبذلك يبرز لنا مجال التربية

---

(1) Totalité- Continuité- Avenir [Ibid, p. 193].

(2) Ibid, p. 186.

(3) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p. 188.

النموذج الأصيل للرجل السياسي عند يوناس هو الذي يطمح للسلطة المطلقة لممارسة المسؤولية المطلقة وهذا بدوره ينطوي على إغراءات مثل التقدير وفرض الاحترام وقوة التأثير واتخاذ القرارات وترك آثاره في التاريخ إلا أنه يجب أن يترك ذلك جانبا لأنه ينطوي على نوع من الاستبداد والاهتمام بما هو أفضل أي أنه من الواجب عليه السهر على رعاية أفضل لمصالح للمواطنين ويتحول بذلك ممارسة السلطة على الأفراد لتصبح ممارستها لأجل صالح الجماعة:

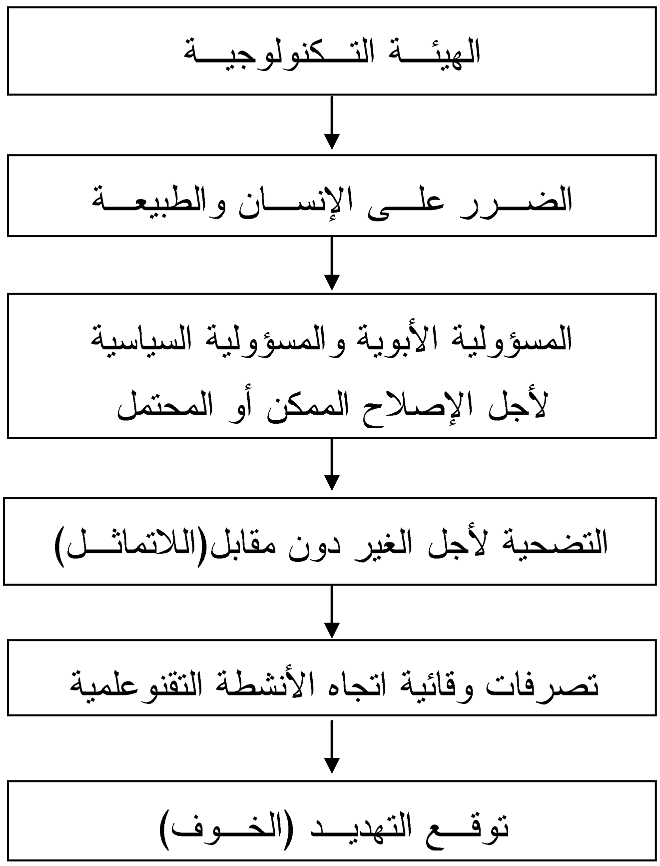
que le "sur" devienne un" pour" [voir, **le principe responsabilité**, p. 189]

(4) Max Weber, **Le savant et le politique**, Collection Plon, Paris, 1995, p. 129.

كيف تلتقي المسؤولية الأبوية الأكثر خصوصية والمسؤولية السياسية الأكثر عمومية بفعل جملة الموضوعات المتبادلة.

ثانيا تماثلها في الشعور: ترتبط كل من المسؤوليتين بشروط ذاتية[1] إذ من المسلم به أن المسؤولية الأبوية تعتمد على ما يحتاجه الطفل والاهتمام به وغمره بالحب التلقائي وهذا شبيه بما نجده عند رجل الدولة أي وجود رابطة عاطفية شبيهة بالمحبة اتّجاه الجماعة لأجل المصلحة العامة لكن لا يمكن اعتباره الأب ولكن ابن شعبه ووطنه، إنه يرتبط معهم بعلاقات الأخوة. تكمن أصالة الأخلاق اليوناسية في عدم حصر المسؤولية الأخلاقية في مجرد العلاقات بين الأشخاص وذلك بسبب القدرة الجديدة التي يملكها الإنسان اليوم، فمن الآن فصاعدا يُمثّل التحدي الأخلاقي بمقياس جديد يلزم الإنسان بتصور المسؤولية الجديدة اتجاه الوجود لذا من الواجب عليه أن يعمل على حفظه في المستقبل وبناء على ذلك يمكن القول أن أخلاق المستقبل أساسها أنطولوجي؛ فيما يتمثل هذا الأساس؟.

الشكـــل الثالـــث: ميكانيـــزم المسؤوليـــة اليوناسيـــة



[1] Hans. Jonas, **Le principe responsabilité,** Op. cit, p. 204.

يبين الشكل السابق الفرق بين المعرفة الإنسانية الواضحة والمعرفة الاحتمالية التي يفرضها التطور التكنولوجي الكبير الذي لا يمكن ضبطه وقد ترتب عن ذلك تعرض الإنسان لمشكلة مواجهة الأفق المستقبلي الغامض. وما دامت الأخلاق الكلاسيكية قد تجاوزتها الأحداث فقد تطلب الوضع إيجاد أخلاق جديدة وإيجاد مفهوم جديد للمسؤولية يأخذ بعين الاعتبار لمفهوم الواسع للإنسان والطبيعة ولا يجب ذلك أن يقتصر على الحاضر فقط بل يهتم أيضا بالأفق المستقبلي، وهذا ما وجد له نماذج أصلية في مسؤولية الآباء ورجل السياسة لأجل الإصلاح الممكن أو المحتمل أي الدعوة إلى تصرفات وقائية اتجاه الأنشطة التقنوعلمية التي تهدّد الإنسان وتنمّي الشعور بالخوف.

ثالثا: الانتقال من الميتافيزيقا إلى الأخلاق

I– التنبؤ بنتائج أفعالنا الحاضرة في المستقبل La futurologie:

بما أن أخلاق المستقبل مشروع أخلاقي فمن الضروري استخدام المعرفة الحدوثية أو الوقوعية[1] التي تختص بمجال الأفعال أي ما يجب أن يكون مفضلا وما يجب أن يكون مستبعدا. هذا النوع من المعرفة يقدمه لنا التنبؤ بنتائج الأفعال الحاضرة في المستقبل[2] والمقصود بها النتائج المترتبة عن التطبيقات التقنية. ويعرفه أندري لالاند هذا النوع من المعرفة« ما يتعلق بنسق الظواهر والوقائع والحوادث في مقابل القانون والحق والمعايير والمبادئ»[3].

وبذلك La futurologie معرفة افتراضية قائمة على التنبؤ بنتائج التطبيقات التكنولوجية على المدى البعيد [4]. لقد تمت عن طريق الانتقال من المعرفة العلمية إلى معرفة الحقائق المتعلقة بالحالات أو الأوضاع المستقبلية في صورتها التعميمية لاعتمادها على مبدإ السببية حتى

---

(1) Le savoir factuel, Catherine Heyvaerts dit :« La futurologie est un savoir factuel»
ويعني ذلك أن التنبؤ بنتائج أفعالنا الحاضرة في المستقبل عبارة عن معرفة حدوثية
[voir : Catherine Heyvaerts, **H. Jonas, Le principe responsabilité**,
http:// pédagogie.ac-toulouse.Fr/ philosophie/ forma/1.html, p.07./2002/mise à jour, 05/08/2009.

(2) أندري لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، مرجع سابق ، ص 403.

(3) [انظر الموقع الإلكتروني السابق ، ن ص], **La futurologie, "une science de prédiction hypothèque "**
ويطلق طه عبد الرحمن على مصطلح La futurologie " غياهب المستقبل" [أنظر: طه عبد الرحمن، **نظام العالم العلمي والتقني (بين الممكن العقلي والواجب الخلقي)**، مجلة الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، العدد4، 1994، لندن، ص 104.]

(4) Marie Genivière Pinsart, **H. Jonas et la liberté**, Op. cit, p169.

يتسنى لها توجيه الفعل أو بالأحرى توجيه القدرة المتزايدة التي يمكن للمسؤولية أن تحد من حيويتها المفرطة وذلك عن طريق التحكم فيها لصالحها.

ومن هنا يحدث نمط آخر من المعرفة ذات الطبيعة القيميّة المرتبط بالمنفعة أو الخير بمعنى ما يجب أن يكون عليه الإنسان، ومن هنا أيقظت هذه المعرفة في الإنسان وجوب الاهتمام بمستقبله وبمستقبل الوجود.

ويجب الوعي بصفة جذرية أن هذه الأخلاق تهتم بالمستقبل لحمايته من النتائج الوخيمة للأنشطة التقنوعلمية في الحاضر والتي تهدد المستقبل بشكل أكيد، لذا فالمسؤولية الأخلاقية قد فرضت الأخذ بعين الاعتبار منفعة الذين سيتأثرون بها فيما بعد، وذلك أثناء اتخاذ القرارات المصيرية، وبهذا يمكن القول أن المسؤولية مفروضة علينا قصرا منّا بسبب حجم القدرة التي يمارسها الإنسان يوميا لخدمة ما هو آت، وعلاوة على ذلك، لما تتركه هذه القدرة اضطرارا من أخطار على المدى البعيد، شرط أن تكون لهده المسؤولية المقدار ذاته لهذه القدرة، خاصة أنه لا وجود لأي عصر قد تعرض لمثل هذه القدرة التي تحمّل مثل هذه المسؤولية التي لا يمكن أن تكون حكيمة إلا إذا ارتبطت بالمعرفة[1]. والمعرفة المطلوبة هنا لها وجهان: وجه موضوعي متعلق بالأسباب الطبيعية (الفيزيائية) ووجه ذاتي يرتبط بتحديد الغايات الإنسانية[2].

على الرغم من أن أخلاق المستقبل لا تؤسس بذاتها موضوعا لمعرفة مستقبلية إلا أنها ضرورية لأجل الاهتمام بالمستقبل ومن المفروض أن يأخذ هذا التأسيس حقه من الحكمة والتبصر وهذا ما يطلق عليه التنبؤ بنتائج أفعالنا الحاضرة على المدى البعيد[3] في صورته المثلى أو ما يعرف باسم الطوباوية بينما فيما يتعلق بالتنبؤ بنتائج أفعالنا مستقبلا في صورتها التوبيخية التي تنذر بالخطر[4] والتي يجب أن يبدأ الإنسان في تعلمها حتى يبلغ التنظيم الذاتي[5] لقدرته الاندفاعية ما دام مسؤولا عن المستقبل. وهو ما يعتبر واجب عليه بل من اللازم أن يكون هذا الواجب نابعا من الشعور حتى يُحترم، إلاّ أنه قد يوجد واجب دون أن

---

(1) Hans. Jonas, **Pour une éthique du futur,** Op. cit, p. 70.

(2) Les fins humaines: الغايات متضمنة في الأشياء ذاتها وتمثل جزء من طبيعتها ويطرح الإنسان حولها سؤالين أساسيين: ما طبيعة الغايات التي يدركها في الأشياء؟ وما هي قيمة هذه الغايات –بالنسبة إليه– التي يمكنها أن تكون الأفضل أو الأسوأ ؟.

(3) La futurologie de l'image idéale

(4) La futurologie de l'avertissement.

(5) Autorégulation.

يكون كذلك بحيث تكون الضرورة هي أساسه المستقبل. هذا هو الهدف المقصود بفعل الاستعانة بمصطلح نادرا ما يتم العودة إليه، إنه الأنطولوجيا[1] .

II- الأساس الأنطولوجي لأخلاق المستقبل Le fondement ontologie:

قبل بدء الحديث عن هذا الأساس الأنطولوجي لابد من إيراد توضيحين ضروريين وهما يعتمدان على أسس منطقية مختلفة ونتيجة لهذا الاختلاف فهما يظهران بدرجتين مختلفتين للحقيقة: "يجب أن نأكل" و " لكي نأكل يجب علينا أن نعمل".

فضرورة الأكل تتخذ قيمة أنطولوجية، لأنها واقعة، فالإنسان لا يوجد إلا بموجب التبادل المستمر للمادة مع العالم الخارجي أي بفضل عمليات الأيض أو التحول الغذائي. بينما فعل ضرورة العمل لأجل الغداء له أسس خارجية متنوعة الظروف منها الطبيعية والاجتماعية وغيرها، أي أن الضرورة الظرفية للعمل تسلم علينا بالاستثناءات المتمثلة في الامتياز أو الثروة –بصفة عامة– مثل الثروات المكتسبة دون عمل. وبذلك نقول عن الأساس الأنطولوجي[2] –كما هو الشأن في ضرورة الأكل في المثال الأول– أنه يتمثل في اللّجوء أو الاستعانة بخاصية مرتبطة بوجود الشيء كالأيض الخلوي بالنسبة للعضوية بحيث أن الصفة تخص الشيء فقط وليس غيره.

فالصياغة: " كل العضويات لها خاصية التحول الغذائي" تنطبق أيضا على " كل الكائنات التي تخضع للتحول الغذائي عضويات". والحكم على سقراط بالفناء مستنتج من كل الناس فانون، وهنا أساس هذه النتيجة هو النظام التجريبي بما أن هناك خبرة بينة لموت كل الأشخاص في الماضي والمستقبل وأن سقراط قد مات لأن الموت جزء من وجود الإنسان وهنا يوجد أساس للطابع الانطولوجي[3]، بمعنى توجد ظروف مؤسسة للموت انطولوجيا ونتيجة ذلك ستكون هناك تبريرات أنطولوجية لعرض وإيضاح هذه الظروف. ولكن هل يمكن اعتبار الواجب أيضا ظرف من هذه الظروف؟، هل تعبر على معطى معرفي داخل حكم القيمة وهل يمكن الحديث عن قيمة في ذاتها وعن قوة التزامها؟ –باختصار– هل يوجد تبرير أنطولوجي لمفهوم المسؤولية ولمشروعية ضرورتها؟ ويعتبر يوناس الإجابة على ذلك بمثابة« رهان لمعرفة هل يوجد منطقيا وسيلة تنقلنا من الوجود إلى الواجب، ومن ثمة

---

(1) Hans. Jonas, **Pour une éthique du futur**, Op. cit, p. 71.
(2) Ibid, p. 72.
(3) Un fondement d'ordre ontologique.

موضوعية أخلاقية ستبقى بدون شك وإلى الأبد موضوعا للجدال والنقاش»[1]. فإذا كان الأمر كذلك فالسؤال المطروح يصبح مقبولا بل مفروضا حتى يبقى النقاش مستمرا وحتى لا يتوقف البحث في أمره قبل أوانه.

وبما أن الأخلاق اليوناسية تقوم على ردّ فعل إزاء التطور العلمي الحديث، فإن الفيلسوف أراد أن يقيمها على أساس من الضرورة بحيث تصمد أمام النقد الذي قد يوجهه له العلم الحديث ويتمثل هذا الأساس في الميتافيزيقا. وهو ما أدى به إلى الإقرار التالي« لتأسيس أخلاق المستقبل، أقرّ وأعترف أوّلا أنني أؤمن بالميتافيزيقا، أي أن الوجود الذي يبرز ذاته لا يؤكد فقط ما هو ولكن ما هو مفروض علينا أداءه اتجاهه أيضا. فللأخلاق أساس أنطولوجي ويبرز هذا الأساس عدّة مستويات، فهو يتحدد أوّلا في وجود الإنسان وبعد ذلك في أساس الوجود بصفة عامة»[2]. وهنا يمكن العودة إلى هيدغر حول الوجود نظرا للعلاقة بينه وبين يوناس؛ فالانطولوجيا عند هيدغر هي علم التحديدات الأكثر عمومية لما هو موجود والتساؤل عن العلاقات الممكنة بين الموجودات والنظر إليهم من خلال معرفة قبلية وكمواضيع للتجربة، هنا حاول هيدغر تأسيس أنطولوجيا أساسية مباشرة على أنقاض الأنطولوجيات القديمة. وقد بحث عن حقيقة الوجود عوض التساؤل عن حقيقة الموجودات[3]، إلا أن يوناس قد جعل من هذه الأنطولوجيا أساسا لأخلاق المسؤولية ويقصد بذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يتحمل المسؤولية أي أن القدرة على تحمل المسؤولية تعني الوجود تحت أوامرها، فالقدرة ذاتها تنتج الواجب. لكن كفاءة المسؤولية تتوقف على الكفاءة الأنطولوجية للإنسان على الاختيار بتبصر والتحرر من الاختيار بين بدائل الفعل؛ وبذلك فالمسؤولية مكملة للحرية فالإنسان مسؤول عن فعله كما هو ونظرا لذلك« لا أبالي إن وجد أحدهم يحملني الآن أو فيما بعد نتائج أفعالي فالمسؤولية موجودة بوجود أو بعدم وجود اللّه، بالأحرى سواء بوجود محكمة دنيوية أو عدم وجودها، زد على ذلك أن الأمر يتعلق بالمسؤولية عن شيء وأمام إلحاح الضمير»[4].

فالشخص مسؤول عن نتائج تصرفاته في الإطار الذي يضرّ بالوجود.وبذلك فالموضوع الحقيقي للمسؤولية سيكون هو وجود ألحق به الضرر من طرف الإنسان؛ ولكن

---

(1) Hans. Jonas, **Pour une éthique du futur**, Op. cit, p. 75.
(2) Ibid, p. 76.
(3) Martin Heidegger, **Etre et temps « Sein und Zeid** », Op. cit, pp. 63-64.
(4) Hans. Jonas, **Pour une éthique du futur**, Op. cit, p. 77.

هذا الأمر لن يكون له معنى أخلاقي إلا إذا كان لهذا الوجود قيمة ومعنى، لأن قيمته هذه لها حق على الإنسان وهذا معناه تجاوز افتراض وجود دوامة بين الوجود والواجب[1]، فالفعل يقتضي الحرية: فالحرية الإنسانية وقيمة الوجود هما القطبان الأنطولوجيان اللذان تتموضع بينهما المسؤولية بما أنها وساطة أخلاقية[2]، فهي خاصية مشتركة بين الاثنين. أمّا فيما يتعلّق بأهميتها فإنها مرتبطة بقدرة الإنسان وتبقى متناسبة طردا معها لأن مقدار القدرة يُحدّد بالمجال الذي يمكنه إلحاق الضرر بالوجود.

وبالتالي لا يمكن ممارسة المسؤولية إلا بشرط زيادة التّوقع بالنتائج وبناء على ذلك زيادة القدرة تتضمن في ذاتها زيادة المعرفة لأنها ثمرة تطبيقات هذه الأخيرة، لكن الكثير من هذه التطبيقات قد ترتبت عنها مشاكل أخلاقية. فالتقنيات الحديثة لها وجهان أحدهما إيجابي والآخر سلبي وخاصة على المدى البعيد لهذا السبب كان من الضروري تأسيس أخلاق المستقبل، وإن كان أساس الواجب هو الذي شغل يوناس الذي أكد أن أساس هذه الأخلاق« لا يوجد هو ذاته في الأخلاق كونها مذهبا؛ لكن في الميتافيزيقا بما أنها مذهبا في الوجود حيث يشكل الإنسان جزء منه» [3]وبذلك يرفض يوناس فكرة بأنه لا توجد حقيقة ميتافيزيقية وبأنه لا يمكن الانتقال من الوجود إلى الواجب وهكذا يكون قد أسس انطولوجيا الواجب. بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أنه حتى ولو أصيبت الميتافيزيقا بالنكبة إلا أنه من الضروري تجاوز ذلك، لأنها الوحيدة القادرة على تعليم الإنسان، لا يقصد بذلك أنها تزوده بمعرفة فينومينولوجية ولكنها أنطولوجية كما أنها تعد الوحيدة التي يمكنها أن تجيبنا لماذا يجب أن يوجد الإنسان؟ وبذلك لا يمكنها أبدا أن تحث على زواله من هذا العالم –بمعنى آخر- عن الإجابة على السؤال، لماذا؟ تفرض على الإنسانية الوجود ويمنع قبل كل شيء القضاء على النوع. وما يؤكد ذلك أنّه لا وجود لواجب بيولوجي يتناقض مع هذه الفكرة.

والأمر ذاته مع السؤال كيف؟ الذي يفرض على الإنسانية نمطا معينا من الحياة يمنع من الانحراف؛ لكن التطور الأعمى للتقنية هو الذي يقود الإنسان إلى الخطر وتعتبر الحاجة إلى الميتافيزيقا هي التي تقي الإنسان وتحميه من التقنية. إلا أن ضرورتها لا تعني الحاجة إليها في ذاتها لتبقى بعيدة عن الفكر الوضعي إلى الأبد« بل المبدأ الذي وضعناه محاولة منّا

(1) Hans Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p. 157. [voir aussi : **une éthique pour la nature**, op. cit. p. 76.]
(2) Une médiation éthique.
(3) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p.96.

لإقامة الأساس فينا نحن وهذا المبدأ يعبر عنه كالآتي: الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يكون مسؤولا»[1] إذ يجب التسليم بمعيار مميز وجازم لماهية الوجود أي التسليم بمبدإ ميتافيزيقي لتجنب وضع نهاية للحياة.

III– الوجود وواجب الوجود Etre et devoir être

يحث يوناس أجيال الحاضر على الالتزام الشامل اتجاه أجيال المستقبل ومن هنا يعيد صياغة المشكلة الأساسية للميتافيزيقا كما صرح بها قديما ليبنيز Leibniz الذي سعى للإجابة عن السؤال: « لماذا يوجد شيء أفضل من لا شيء؟[2]» لكن هذا السؤال –حسب يوناس– ليس له معنى إلاّ إذا تم تأويل لماذا؟ Le pourquoi ? على أنه Pour quoi ? لأجل ماذا؟. وبذلك لا يتعلق الأمر بالبحث عن سبب أو أسباب تفسر أو تشرح كيف أصبح الوجود، ولكن الأمر يتعلق بالبحث عن الغاية أو الهدف الذي يعطي حق الوجود للكائن –باختصار– يعيد يوناس صياغة السؤال الذي طرحه لبينيز بالصياغة التالية: لماذا من الضروري أن يوجد شيء بدلا من اللاّشيء؟. ومن هنا يتضح أنها أخلاق لأجل حماية الوجود في تمامه أي أخلاق الفطنة والبصيرة[3] كرسّها يوناس لإمكانية حياة مستقبلية بحيث لا وجود لأخلاق سابقة قد تناول ذلك. كما أن الخير الذي تدعو إليه هذه الأخلاق يساعدنا على تحديد الطريق الذي سلكه حتى لو كان من الصعوبة التنبؤ الدقيق بالأضرار والتهديدات وبذلك فإن أخلاق المسؤولية هي أخلاق الواجب أو أخلاق الخير.

«والخير بهذا المعنى هو العنصر الأساسي للأخلاق وبهذا نكون قد دخلنا عصرا أخلاقيا جديدا حيث تعتبر المسؤولية قيمة القيم، وبهذا فهي مبدأ لتأسيس تصور جديد للأخلاق التي أصبحت ضرورية»[4]. وبما أن هذه المسؤولية تعتبر مبدأ أو أساسا فهي تهتم ببقاء وحماية الوجود المعرض للتلف أو البائد، وهذا يفرض علينا أن نجعله ممكنا ومناسبا للحياة، أي يجب

---

(1) Hans. Jonas, **Pour une éthique du futur,** Op. cit, p. 92
(2) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité,** Op. cit, pp. 101-102.
(3) Ethique de sagacité : وضحها أرسطو على أنها فضيلة تساعد الإنسان على اتخاذ القرارات بطريقة أفضل
[Voir : Aristote, **Ethique à Nicomaque,** traduction note et index de J. Tricaut, Vrin, Collection , bibliothèque des textes philosophiques, Paris,2001].
(4) Jean Greisch, **La responsabilité pour les génération futures : Le sens éthique de la transmission,** Rodrigue Belanger et Simone Plourde, 2002, p 93.

أن تكون هناك إمكانية لذلك تكون القيمة الأساسية هي سمو الوجود من عدمه استنادا لهذا الأمر يكون أساس الأخلاق في قول "نعم" للوجود وقول "لا" لعدمه[1].

وهنا يكمن التحدي الذي يجب أن يحيي الخير، أما المسؤولية فهي الاستجابة لضرورته لأن الأجيال المقبلة لها الحق في حياة آمنة وسالمة من الأخطار وذلك يعتبر واجبا مطلقا، غير قابل للجدال ويتعذر دحضه[2]. وتكمن قوة الإقناع واليقين في أخلاق البصيرة والفطنة في الواجب الخاص بالمسؤولية الذي صاغه يوناس على طريقة كانط، وإن كان قد حوّله وغيّره حسب الأسلوب العصري كالآتي: "اعمل على نحو أن تكون نتائج فعلك منسجمة مع بقاء واستمرارية حياة إنسانية فعلية فوق الأرض".

"اعمل دوما بحيث تكون نتائج فعلك غير مدمرة لإمكانية حياة مستقبلية".

"لا تجازف بشروط البقاء اللامحدودة للإنسانية فوق الأرض".

"أدرج في اختيارك الحاضر سلامة الإنسان مستقبلا كموضوع ثان لإرادتك"[3].

ما يلاحظ على هذه الأوامر القطعية[4] أنها تتمحور حول ضرورة المحافظة على إمكانية حياة إنسانية مستقبلية ومن هنا كان من المفروض أن يتعلق الأمر بمعرفة: ألا يمكن لأفعالنا اليوم المتمثل في أسلوب الحياة واستهلاك الطاقة والتعديلات التي أدخلت على الطبيعة وغيرها أن تعرّض الحياة للخطر بل تجعلها مستحيلة في المستقبل؟ لهذا السبب يجب أن تكون سعة ودقة تنبؤنا بالنتائج مستقبلا[5] بالدرجة ذاتها لضخامة قدرتنا التكنولوجية المخربة والمدمرة إلا أن ذلك يبقى أمرا مستحيلا، لأننا« لا نعرف ما نفعله حقيقة بالطبيعة، فالتكنولوجيات لا تضمن لنا دائرة خدمة ما بعد البيع، إن لم توجد استحالة المعرفة، ويعتبر استكشاف جهلنا واجبا أخلاقيا»[6]. لكن هـل نكتفي بالوقوف عند عتبة هذا الجهل؟ يجيب يوناس بالنفي بل من المناسب أن نجنـد كل الوسائل والمشاعر الملائمـة بالضرورة للفكرة التي تحضر الذهن

---

(1) "Un oui dit à l'être et un non dit à non être".
(2) Hans Jonas, **Le principe responsabilité,** op. cit, pp. 162-267.
(3) Ibid, p.40.
(4) Commandemts catégoriques.
(5) Le savoir futurologie.
(6) Bernard Séve, **Hans Jonas et le principe responsabilité,** Esprit n° 165, octobre 1990, p. 76.

يجب علينـــا أن نهتز ونرتعش خوفا من الخطر المحدق بنا وبأجيـــال المستقبل وهذا ما يترجمه يوناس بما يعـــرف بالشعور بالخوف كوسيـــلة كشفية وأخلاقية[1].

رابعا: الشعور بالخوف وسيلة كشفية وأخلاقية

إحدى الأفكار الأكثر استحداثا في فكر يوناس لا يقصد بذلك فكرة الخوف في ذاتها وإنما المعنى الذي أعطاها إياه هو الشعور الذي يحثنا على تصور وتخطي الأضرار التي تهدد به التقنية الإنسان وهذه أول ضرورة لأخلاق المسؤولية وبذلك فهو بمثابة ملكة أو قوة تدفعنا لنصبح مدركين لسلامة الأجيال المقبلة:« إنه القدرة على المعرفة بل هو الشعور الأخلاقي الحقيقي لأنه يؤدي دور احترام الواجب عند كانط لكنه خوف متعمد ومقصود، لذا فهو نيّر»[2].

أمّا ج. هوطوا G. Hottois فيعرفه قائلا أنه «كسلوك هو عبارة عن استكشاف وتحصيل، أمّا كوسيلة فهو القدرة على الإقناع» [3]. بمعنى أن الخوف عنصر جوهري في تأسيس المسؤولية لأن الإنسان حتى لو حاول التنبؤ بنتائج أفعاله الحاضرة على المدى البعيد إلاّ أنه لا يعرف أبدا ما الذي سيكون محميا إذ لا يوجد سوى توقع التهديد الذي يمكنه أن يبعده عن الخطر الكبير المتمثل في القضاء على كل إمكانية لحياة إنسانية مستقبلا، ويعبّر يوناس بصدق عن هذا الانشغال قائلا « بالقدر ما يكون به الخطر مجهولا، فإنه بالقدر ذاته نجهل ما الذي سيكون محميا ولماذا يجب أن يكون كذلك وبالتالي ستقتصر معرفتنا على ما هو معرض للخطر ولذلك عندما نتأكد من الأمر فعلا»[4]. فالإنسان بطبعه لا يعي قيمة الموضوع وأهميته إلا إذا أثار فيه الخوف أي الخوف من ضياع الشيء الذي يجب أن يهتم به. ومن هنا يكون التنبؤ بالخطر هو الذي يجب أن يوجه الأفعال لأنه عبارة عن وعي وبصيرة. بالإضافة إلى ذلك الشعور بالخوف وضعية تقود إلى الحياد عن فكرة الاطمئنان

---

(1) L'heuristique de la peur: ترجمة طه عبد الرحمن: "تحصيل الشعور بالخوف"–[أنظر: طه عبد الرحمن، **<u>نظام العالم العلمي– التقني :بين الممكن العقلي والواجب الخلقي</u>**، مرجع سابق، ص 103].

أمّا أنا فقد ترجمته: الشعور بالخوف وسيلة كشفية وأخلاقية وذلك اعتمادا على معنى (euristique ou heuristique) تعني كشفي. ومنهج الكشف méthode heuristique: طريقة تربوية تساعد المتعلم على استكشاف الأفكار بنفسه.

الشعور بالخوف عند يوناس له بعدين أولهما طريقة لتصور الأخطار لأجل تفاديها، البعد الثاني كونه أول ضرورة لأخلاق المسؤولية.

(2) Bernard Séve, **<u>Hans Jonas et le principe responsabilité</u>**, Op. cit, p.77.

(3) G. Hottois, **<u>Aux fondements d'une éthique contemporaine</u>**, Op. cit, p. 107.

(4) Hans. Jonas, **<u>Le principe responsabilité</u>**, Op. cit, p.66.

والسذاجة التي مفادها أن التطور التقني يمكنه دوما أن يجد حلولا للمشاكل العويصة التي يطرحها، لأن نتائج التقنية اليوم تتضخم شيئا فشيئا وكل نظرة مخالفة لذلك تعتبر لا مسؤولة لأنه لا يوجد يقين بأن التطور التقني سيقدم حلولا كاملة للمشاكل التي يطرحها الوضع التّقني السابق، بل من المحتمل أن هذا التطور التقني ذاته سيطرح مشاكل جديدة تتطلب حلولا. إن ما يفزع الفيلسوف لا يقتصر على النتائج الوخيمة للنفايات السامة والتلوث بجميع أصنافه والاحتباس الحراري وثقب طبقة الأوزون وغيرها كثير جدا لكن نجاحات التقنية أيضا يمثل خوفا، أي أنّ نجاحها يخيف أكثر من الإخفاق باختصار –الإنسان في مواجهة تساوي حدّي التقنية التي أصبحت سيفا ذو حدين وقد استعمل يوناس عبارات أخرى ليدل على ذلك:« يتضمّن الحلول العجيبة للذرة في الوقت ذاته، إنقاذ وإبادة للبشرية، هنا لا يقصد بها الاستعمال التخريبي ولكن أيضا الاستعمال الايجابي، البنّاء والمنتج. وفي هذا المجال أصبنا بالصمم بفعل انبهارنا بالنجاح القصير المدى لأنه في الواقع صوت الحكمة والتعقل هو الذي يجب أن يكون مسموعا أمام تهديدات الإبادة والفناء في الاستعمال الحربي المفاجئ، وهذا ما يستدعي خوف الجميع»[1].

وبهذا فالخوف الذي يتحدث عنه يوناس يختلف جوهريا عن الخوف الأناني الذي نجده في الأخلاق والسياسة لتوماس هوبز Thomas Hobbes: فالخوف اليوناسي مسيرة عقلانية ذات طبيعة روحية ينبثق من الإنسان فيتأثر من الداخل لكي يهيأه للفعل؛ إنه لا يعني أبدا الهلع الذي يرادف انهيار الإرادة وشلل الإنسان عن كل قدرة على التفكير والفعل.

لم ينكر يوناس بأن الخوف كان نقطة انطلاق هوبز في بناء فلسفته الأخلاقية لكنه خوف إنسان شرير Summen malum بدلا من إنسان خيّر(bonum malum)« فالأمر لا يتعلق [...] كما هو الحال عند هوبز بل أقصد به الخوف من طبيعة روحية بما أنه وضع يقصد به الاستعداد الذاتي لإمكانية التأثر سواء لسلامة أو تعاسة أجيال المستقبل»[2].

وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة توضيح الفرق بين الخوف عند يوناس والخوف عند هوبز: هذا الأخير الذي تحدث عن الحالة المدنية السياسية والحالة الطبيعية، في الحالة الثانية كان الإنسان لسوء الحظ شقيا لأن ممتلكاته وحرياته كانت معرضة للزوال وفي وضع كهذا غابت الحماية والإنسجام وسيطر« الخوف والتهديد المستمر لموت عنيف[...] لقد كانت حياة

(1) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p. 361.
(2) Ibid, p. 69.

الإنسان شبه حيوانية»[1]. لكن الإنسان استطاع الخروج من هذه الفوضى ومن حالة الحرب الدائمة وذلك عن طريق عقد الاتفاق على الوحدة والإستقرار والبحث عن السلام، ويجب على كل واحد أن يتنازل عن حقه في كل شيء للأقوى، ولا يجوز التصرف لأحد مع الغير بما لا يقبله لنفسه. هذا هو العقد الذي يؤسس الحالة المدنية السياسية؛ غير أن إبطال هذا العقد ممكن ولتفادي ذلك ينبغي على الخوف أن يوازن المنفعة؛ بحيث يكون عدد المتعاقدين أكبر قدر ممكن حتى لا يستطيع الفرد أن يأمل في فسخه. وفي المجتمع تبدأ الأخلاق لأن العدالة ليست سوى احترام العقود، فالأقوى هو الذي يسير الحياة الأخلاقية وهذا يعني نهاية الخوف.[2]

وعلى هذا الأساس فالخوف عند هوبز ذو طبيعة أنانية ودافع للحرب المستمرة والبؤس والجهل بينما الخوف عند يوناس فهو دعوة للحذر والحكمة والاحتياط في علاقته مع النشاط التكنولوجي. لذا نجد يوناس يقترح العودة إلى المقدس Le sacré ليعارض بذلك المنطق العقلاني« دون إعادة المقدس إلى أصله، الذي هدّم كليا من طرف العقلانية العلمية L'Aufklarung scientifique لن نصبح قادرين على فهم القدرات القصوى التي نملكها اليوم، ومن جهة أخرى نحن مدفوعين لاكتسابها واستخدامها باستمرار»[3].

لذلك يمكن القول أن هذه الأخلاق مؤسسة على نظرة جديدة للوجود، إنها انطولوجيا تأخذ بعين الاعتبار التهديد الذي تمارسه تقنية الإنسان على مستقبل النوع في حدّ ذاته، غير أن الانطولوجيا التي يعرضها يوناس لا يمكن أن تدرك دون تأسيسها على بعد ما ورائي ذلك أن يوناس خبير في الغنوصية، حيث أن موضوع رسالة دكتوراه[4] كان تأويلا وجوديا يهتم بربط الراديكالية النظرية المميزة لأكبر النظريات الغنوصية بنظرة للعالم التحتي وقد أكدها

---

(1) Tomas Hobbes, **Le viathan : traité de la matière, de la forme du pouvoir de la république et civile**, trad, François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 124.

(2) Tomas Hobbes, **Le viathan : traité de la matière, de la forme du pouvoir de la république et civile**, Op. cit, p 136.

(3) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p 45.

(4) « **Gnosis und spätantiken Geist** » عنوان الدكتوراه الذي نشر على مرحلتين الجزء الأول نشر سنة 1930، كان عنوانه « **Göttingen, Vandenhoeck** » أما الجزء الثاني لم ينشر إلا في سنة 1954.

La religion gnotique, **le message du dieu étranger et les débuts du christianisme**, traduction par François Evrard, Flammarion, Paris, 1978.

بأسطورة ترتبط بأكبر التساؤلات الوجودية، وبذلك يكون قد قدم الدليل على خصوبة منهج التأويل الوجودي الذي كان قد بدأه أستاذه بوتلمان.

بالإضافة إلى ذلك فإن هذا الطابع الفكري (الغنوصية) قد طغى عليه في المرحلة الأولى من مسيرته الفلسفية، يقول يوناس « بقاء النوع الإنساني واستمراره قد فوضنا الله أمره»[1].

وبذلك فإن مسؤولية الإنسان تمارس بالضرورة أمام الله ثم أمام الطبيعة وكذلك أمام أجيال المستقبل ؛ بما أن الكون المادي والإنسان –عند يوناس– ما هو إلا مظاهر للذات الإلهية[2]. ليس معنى ذلك أن يوناس يشبه الطبيعة بالإله ولكنه يشبّه اهتمام ورعاية الإنسان بالطبيعة مثل اهتمام الإله بها. وفي هذه الظروف يصبح الشعور بالخوف من القدرة الهائلة التدميرية ضروري لتجنب الأسوأ وكما يقول يوناس:« إنه خوف مبرر لا يقصد به أبدا الجبن، يمكنه أن يبلغ حدّ القلق، لكنه لا يمكن اعتباره قلقا في حدّ ذاته، ولا قلقا يسيطر علينا إلى درجة الحصر النفسي[3]». إنه شعور يدفع الإنسان ويحثه على العمل لأجل التطور وفي الوقت ذاته الحذر من تشويه صورة الإنسان وإلحاق الضرر بالوجود بأكمله–بمعنى– يجب أن يكون التطور بحذر، فما علاقة ذلك بمبدأ الحيطة والحذر؟ .

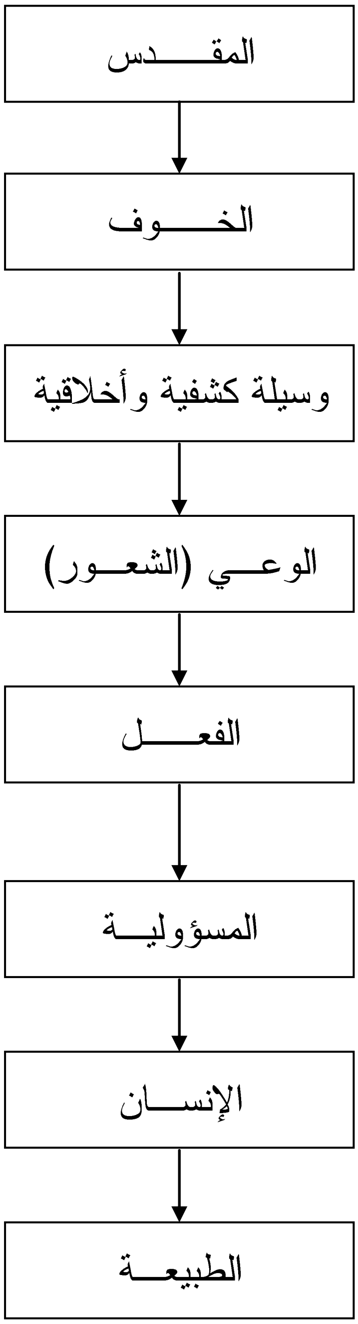
---

(1) D. Lecourt, **Contre la peur : de la science à l'éthique, une aventure infinie**, Presses universitaires de France, Collection Quadrige, Pris, p. 168.

(2) يبدو أن يوناس يواصل حركة مدفوعة بحدّة في الحلولية السبينوزية (Le panthéisme Spinosiste) والقول بوحدة الوجود.

(3) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p 423.

الشكـــل الرابـــع: آليـــة الخـــوف عنـــد يونـــاس



يوضح هذا الشكل آلية الخوف عند يوناس الذي اعتبره وسيلة كشفية وأخلاقية: إنه مسيرة عقلانية ذات طبيعة روحية تهيئ الإنسان للفعل لأجل التطور وفي الوقت ذاته الحذر من تشويه صورته وإلحاق الضرر بالطبيعة أي الدعوة للعودة إلى المقدس وبذلك فهو عنصر ضروري في تأسيس المسؤولية.

خامسا: من مبدأ المسؤولية إلى مبدأ الحيطة والحذر

يبقى التطور عند يوناس مرتبطا بالحذر[1]، إنه المعطى الأساسي لأخلاق المسؤولية على الرغم من أن التطور العلمي يمثل ضرورة لتلبية مطالب الإنسان ولإيجاد البدائل للصناعات الملوثة إلا أن ذلك يجب أن يتم بحذر، يعني السير في التقدم والترقي لكن في حدود ما يسمح به الحفاظ على الطبيعة وعدم إلحاق الضرر بها، وهو في كل الأحوال واجب المسؤولية[2]. ومن ثمة يمكن القول أن التصور اليوناسي قد أدّى دورا مشابها لفكرة كارل ياسبيرس حول مفهوم الخطر الأكبر[3] والمقصود به الخطر التكنولوجي –كما صرح بذلك يوناس أيضا– ومداه البعيد على الحيّز المكاني والزماني بالإضافة إلى التنبؤ بالنتائج المهدّدة لشروط بقاء النوع الإنساني.

فكيف يتم توضيح علاقة التنمية المستدامة[4] بمبدأ الحيطة والحذر؟.

مبدأ الحيطة والحــذر: مبدأ فلسفي تم اعتماده رسميا سنة 1992 باتفاقية ريو دي جانيرو (Rio de Janiero) [5]حيث أكتمل ضمن مجموعة من النصوص الأخلاقية التي يجب أن تُسيّر

---

(1) Le progrès avec précaution.

(2) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p. 35.

(3) تناول كارل ياسبيرس (Karl Jaspers) مفهوم الخطر الأكبر Le risque majeur في بحثه بعنوان "السلاح النووي والإنسان" الذي حضره بفرنسا في نهاية السبعينات أنظر:

Karl Jaspers, **la bombe atomique et l'avenir de l'homme**, Buchet-Chastel, Paris, 1958.

(4) التنمية المستدامة: Le développement durable ou le développement soutenable هي عملية تطوير الأرض والمدن والمجتمعات وكذلك الأعمال التجارية شرط أن تلبي احتياجات الحاضر دون المساس بقدرة الأجيال القادمة على تلبية حاجياتها. وتتطلب التنمية المستدامة تحسين ظروف المعيشة لجميع البشر دون الإفراط في استخدام الموارد الطبيعية إلى ما يتجاوز قدرة الأرض على التحمل. وتجري التنمية المستدامة في ثلاث مجالات رئيسية وهي النمو الاقتصادي وحفظ الموارد الطبيعية والبيئية والتنمية الاجتماعية. آخر قمة لها كانت سنة 2009 بكوبنهاغ Copenhague حول المناخ..[Voir: Wikipédia, l'encyclopédie libre]

(5) توّجت قمة ريو دي جانيرو بتبني رؤساء الدول المشاركة جدول الأعمال الواحد والعشرين المتضمن لسبعة وعشرين مبدأ على اعتبارها ضرورية للتنمية المستدامة(Le développement durable). وما يلاحظ على هذه المبادئ أن الانشغالات المرتبطة بالإلحاح على التعاون بين الأغنياء والفقراء –كما جاء ذلك– في المبدأين الأول والخامس؛ أقل شأنا بكثير من الانشغالات المتعلقة بالبيئة،كما يوضحه على سبيل المثال المبدآن الثالث والرابع وغيرهما

" يجب أن يتحقق الحق في التطور بالإشباع المنصف والعادل للحاجات المرتبطة بتطور وبيئة أجيال المستقبل"

" لتحقيق التنمية المستدامة، يجب أن تكون حماية البيئة جزء متمما لسيرورة التطور ولا يجب اعتبارها على أنها منعزلة"

[voir : Sylvie Brunel, **Le développement durable**, Presses universitaires de France, Collection " qui suis-je ?" Paris, 2004, p. 50]

[Ibid : Le principe 03 et 04 de L'agenda 21].

العلاقة بين الأشخاص فيما بينهم من جهة، وبين الإنسان والأرض من جهة أخرى –بتعبير أفضل، لقد تمت المصادقة على مبدأ الحيطة والحذر كفلسفة للتنمية المستدامة التي تفسر هذا المبدأ على أنه مسؤولية تهدف إلى إرغام الأشخاص على اعتبار أنفسهم كأصحاب حق الانتفاع لذا من المفروض ألاّ يلحقوا الأذى والفساد بالأرض حتى يتوارثوها على أفضل حال. وبذلك يعتبر مبدأ الحيطة والحذر أحد دعائم التنمية المستدامة. إذ « يجب على الأمم أن تطبق بدقة إجراءات الحيطة والحذر وذلك حسب إمكانياتها، ولا يجب أبدا أن يتخذ غياب اليقين العلمي المطلق كذريعة لتبرير الأضرار الخطيرة وتأجيل تبني الإجراءات الفعالة قصد تدارك التخريب والإضرار بالبيئة فيما بعد»[1].

وهذا ما جاء به القانون الفرنسي سنة 1995:« غياب اليقين فيما يتعلق بالمعارف العلمية والتقنية الحاضرة لا يجب أن تؤخر الإجراءات الفعالة والمناسبة سعيا لاتقاء خطر تخريب البيئة»[2] ولقد تواجد هذا المبدأ الفلسفي حسب مستويات مختلفة في الدساتير والاتفاقيات الدولية والمحلية، وفي ميدان الصحة والبيئة مثل الاحتباس الحراري وما ينجر عنه من كوارث وغيرها كثير من الموضوعات المثيرة للقلق والخوف من الخطر البالغ أو الأكبر.

ويرتبط هذا المبدأ بمفهومين أساسيين لا يمكن الاستغناء عنهما:

أولهما: الوقاية والتدارك[3]؛ ويخص الأخطار المعروفة بالتجربة أي في الواقع، مثلا الخطر النووي، استعمال المواد مثل الأمنيت[4] والديوكسين[5] والتسمم ببعض المواد المخدرة...

---

(1) [Le principe 15 de l'agenda 21 de Rio de Janeiro]

(2) Jacobe André, **Encyclopidie universelle : les notions philosophique**, presse universitaire de France, Paris, 1990, p.202

لا يوجد تعريف بالإجماع " لمبدأ الحيطة والحذر" (Le principe de précaution) وقد اعتمد العديد من المفكرين على القانون الفرنسي لسنة 1995 لتعريف هذا المبدأ. وهذا ما هو موجود بالضبط عند جاكوب أندري (Jacobe André).

(3) La prévention

(4) L'amiante: يتخذ شكل ليفي (forme fibreux) يمكن أن تنسخ أليافه بطرق عديدة، خصائصه العازلة للحرارة سمحت له ان يصبح الوسيلة المفضلة لتغليف أنابيب المياه الساخنة...بعد استعماله لمدة زمنية طويلة اكتشف خطره على البيئة والإنسان مسبب لبعض أنواع السرطان.

(5) الديوكسين: Dioxine مادة كيميائية جدّ خطيرة تصدر عن كلور الفينول أو ما يعرف بكلور حامض الكاربوليك Chloré du phénol

[Voir : Wikipedia, L'encyclopédie libre]

ثانيهما: الحذر La précaution يتجه نحو الأخطار التي لم تؤكد بعد عمليا ولكنها يمكن أن تتحقق انطلاقا من المعرفة العلمية –التجريبية– مثل تطور الإنسان عن طريق التعديلات الجينية.

إن العديد من الفلاسفة يقرّون بالعلاقة الوطيدة بين مبدأ الحذر وفكر يوناس، من بينهم أوليفي غودار[1] الذي يصرح قائلا:« يرتبط مبدأ الحذر ارتباطا وثيقا بفكر هانس يوناس، جاعلا من الخوف العقلاني أو الروحي[2] من كل ما يمكن أن يهدّد الإنسانية أساسا للمسؤولية والتي تفرض نفسها بصفة إلزامية على المسؤولين السياسيين»[3]. وبذلك يعدّ يوناس مؤسس فلسفة الحذر لتأخذ المعنى الذي يمكن تحمله في المستقبل، إذ لا يمكن أبدا إخضاع مصير أجيال الحاضر وكذا مصير الأجيال المقبلة لطوباوية التطور فقط لمجرد الاعتماد على بعض توضيحات العلماء التي حسبها ذلك أن العلم قد عرف دوما التحدّي في جميع الحالات لأنه لا يوجد ضمان يثبت أن التطور التقني سيقدم مستقبلا حلولا للمشاكل التّقنية الحاضرة. وهذا هو السبب الحقيقي الذي يدفع إلى رفض كل رهان على مستقبل الإنسانية. إنه الأمر الذي يربط مبدأ المسؤولية اليوناسية بمبدأ الحيطة والحذر، وبهذا يكون يوناس قد أرسى القواعد التي ستعلن فيما بعد أسسا لمبدأ الحذر. هذا ما يلخصه فرانسوا إيوولد[4] قائلا: « يمكننا أن نجد بدون شك، في الكتاب الشهير ليوناس "مبدأ المسؤولية"، الأسس الفلسفية لمبدأ الحيطة والحذر حيث تمّ فيه تحديد الإطار الفلسفي الذي يتواجد خلف الوعي الإيكولوجي المعاصر. لقد عرف التاريخ –بالنسبة ليوناس– قطيعة ميّزت العالم القديم عن العالم الجديد، لقد انقلبت علاقة الإنسان بالطبيعة رأسا على عقب وهذا كان بفعل إرادتنا وحاجاتنا التكنولوجية التي لا تنتهي، هذه القدرة الهائلة أصبحت لا تتناسب مع معرفتنا الناقصة... »[5]. لهذا من الضروري إعادة النظر في الفعل الإنساني، وكذلك إعادة النظر في دور التقنية وبيان

---

(1) Olivier Godar، فيلسوف فرنسي ولد بباريس سنة 1949، يشغل الآن منصب أستاذ بالمعهد المتعدد التقنيات بباريس ومدير الأبحاث بالمعهد الوطني للبحث العلمي CNRS، وعضو بالمجلس الأخلاقي ومبدأ الحذر العلوم الزراعية INRA

(2) La rationalité de la peur = La peur spirituelle(عقلانية الخوف)

(3) Olivier Godard, **Le principe de précaution : Une nouvelle logique de l'action entre science et démocraties,** revue philosophie politique, N°11, Mai 2000, p. 19.

(4) François Ewald ولد في 29 أفريل 1946، فيلسوف فرنسي، أحد تلامذة ميشال فوكو (Michel Foucault). وهو الآن يشغل منصب أستاذ بالمعهد العالي للفنون والمهن (EPC SCP) بباريس.

(5) François Ewald, **L'expérience de la responsabilité,** op cit, p. 35.

شروطها مع إلزامية إنشاء قاعدة أخلاقية تعبّر عن أخلاق المسؤولية. وبناء على ذلك فإن أخلاق الاحتياط والحذر هي التي تعطي الصيغة الجديدة للواجب الجديد؛ وهذا يعني صراحة بأن المسؤولية بالمعنى اليوناسي هي مسؤولية من الطراز الجديد، التي تتطلع نحو المستقبل أي نحو الغير الذي لم يوجد بعد، أي أن الآخر قد أصبح موضوعا للمسؤولية غير المحدودة سواء في الزمان أو في المكان بفعل قدرة الإنسان اللامحدودة.

فالمسؤولية اليوناسية ومبدأ الحذر بعدان للاعتدال والاحتياط والحذر، إن المبدأين يكوّنان أقصى درجات الاستغاثة SOS الموجهة للإنسانية ضدّ السباق المطلق العنان لمكاسب آنية وسريعة لجماعات الضغط[1]. إن ما يميز المبدأين هو ضرورة توقع الأحداث ولهذا فهما يمثلان أخلاق الفطنة والاتّزان وتنظيم وضبط النشاطات التكنولوجية. كل ذلك يجعلنا ندرك أن المبدأين يتفقان في حصر الأخطار وطلب المعرفة وعدم ترك أي مجال للجهل بتعبير آخر، إنها سمات المبدأين ولأجل ذلك فإن كلاهما يشكّلان صميم المناقشات المرتبطة بالكوارث الإيكولوجية التي يعانيها الإنسان بالإضافة إلى ذلك امتداد انشغالات كل من المسؤولية والحذر على المدى البعيد، باختصار، إنها أخلاق الوقاية ونتيجة لذلك فإن المسؤولية تأخذ معنى الحذر، وخاصة أنه لا يمكن للإنسان أن يجد حلولا للمشاكل الحالية دون التفكير في المستقبل؛ وهذا ما أراد توضيحه آلان اتشغوين[2] في كتابه "الأخلاق الحقيقية تهزأ من الأخلاق"[3] بقوله:« يمكن أن نحدد تصور آخر للمسؤولية يقع بين القانون والأخلاق والمقصود بذلك "مبدأ المسؤولية اليوناسية" التي تعتبر ترجمة لمبدأ الحيطة والحذر والانشغال الصارم والذكي بالمستقبل نظرا للاهتمام الذي أولاه هذا الفيلسوف للنتائج البعيدة المدى وبالتالي الاهتمام بأجيال المستقبل»[4]. كما أنه من جهة أخرى أقر دومينيك لوكور[5] بقوة العلاقة بين المبدأين والتي تتمثل في انشغالهما المشترك بأجيال المستقبل وكذلك البيئة؛ لأن المشكلة المطروحة مرتبطة بالتحكم الأخلاقي والتحكم التقني أيضا وهذا ما يوجد بالضبط

---

(1) Les lobbies مجموعة من الأفراد أو منظمة تمارس ضغطا على السلطات العامة لإنجاح المصالح الخاصة.

(2) Alain Etchegoyen: فيلسوف فرنسي ولد بليل الفرنسية (Lille) في 06 نوفمبر 1951 توفي في 09 أفريل 2007، توّج بالجائزة الكبرى للأكاديمية الفرنسية ترك عدة مؤلفات

(3) « La vraie morale se moque de la morale »

(4) Alain Etchegoyen, **La vraie morale se moque de la morale : être responsable,** ed. Le seuil, coll. Essais, Paris, 1994, p. 114.

(5) Dominique Lecourt: فيلسوف فرنسي ولد بباريس في 05 فيفري 1944 متأثرا بابستمولوجية غاستون باشلار G. Bachelard وكافيليس Cavaillès وكانغيلهم Canguilhem و فوكو Foucault

عند يوناس عندما أعلن عن ظهور بُعْد جديد للمسؤولية لا يتعلق أبدا بنتائج فعل وقع في الماضي ولكنه ظهر على أنه تعهد والتزام بخصوص المستقبل[1]: إنها مسؤولية الأجيال المقبلة التي تنتظر من أجيال الحاضر التصرف بحكمة ووعي وبصيرة دون التأخر بحيث يجب أن تكون نتائج الأفعال الحاضرة موافقة لدوام حياة مشروعة للإنسان فوق الأرض ويعتبر الشعور بالخوف بمثابة الوسيلة الكشفية والأخلاقية التي تسمح بتجنب كارثة حقيقية بسبب القدرة العظيمة للتقنية« فالانشغال بالمستقبل نظرا للتخريب والتلف الذي لا يمكن إصلاحه في أغلب الحالات والذي يهدّد الإنسانية بسبب الاكتساح التكنولوجي، فكل ذلك يساعد على جعل مبدأ الحيطة والحذر قريبا جدا من مبدأ المسؤولية»[2]. ولهذا السبب فإن مبدأ الحذر يذكّر قهرا بمبدأ المسؤولية بما أن كلاهما يأخذان بعين الاعتبار نتائج أفعالنا لما لها من أثر على الذين لم يوجدوا بعدُ؛ أي أن كلاهما يرتكزان على قاعدة واحدة والمتمثلة في التطور الذي يمكن تحمله. وما يزيد في توطيد العلاقة بينهما أن مبدأ الحذر يترجم مبدأ المسؤولية في الواقع القانوني والسياسي والأخلاقي، وانطلاقا من هذا التصريح، يمكن اعتبار علاقة المسؤولية بالحذر بمثابة العلاقة بين النظرية والتطبيق. وبناء على ذلك يعد يوناس الأب الحقيقي لمبدأ الحذر.

وعلى هذا الأساس نستنتج أنه لا وجود لأخلاق سابقة قد أخذت بعين الاعتبار الشروط الأساسية للحياة في المستقبل البعيد والمتعلقة بوجود النوع في حدّ ذاته وأن أصل الخطر يكمن في أبعاد نتائج الحضارة التقنوعلمية الصناعية التي تعرّض هذه الشروط للتلف لذا يجب على الإنسان أن يتحمل المسؤولية ولكنها من طراز آخر تتوافق وتنسجم مع هذا الوضع أي أنها من طبيعة لا تماثلية أعطاها يوناس صورتين أصليتين هما المسؤولية الأبوية ومسؤولية رجل الدولة وقد أراد أن يرد للميتافيزيقا مكانتها المفقودة فأسس عليها أخلاقا أنطولوجية نقطة انطلاقها الواجب إلى واجب الوجود أما وسيلتها فهو الشعور بالخوف الممزوج بالأمل والدافع للتطور بحذر. وبهذا يعتبر يوناس المؤسس الحقيقي لفلسفة الحيطة والحذر.

---

(1) Dominique Lecourt, **OMG : un tour d'horizon complet**,
http:// www.futurascience.com/comprendre/d/imprimer pdf,16 mai 2003, p. 03.

(2) Ibid, p. 04.

وهذا ما يدفع للقول أنه أبدع بالفعل مما جعل برنار سيف[1] يميز إنتاج يوناس وعلى الخصوص كتابه الرئيسي: "مبدأ المسؤولية" بأنه منتوج فلسفي ضخم ليس في حجمه بل في أفكاره والذي يستحق أن يكون مرجعا لكل من يريد مناقشة المسائل المرتبطة بالتطور غير المراقب للتقنية، إنه يقود إلى صميم المشاكل الشائكة لهذا العصر، فإذا كنا ننتظر تصورات جديدة وأطروحات واضحة وجلية وحجج قوية فإن الكتاب الفلسفي المتألق يقدم الكثير جدا من أجل التفكير حول العديد من الموضوعات النظرية التي تحتل اليوم مركز النقاش ومنها أساس الأخلاق، العلاقة بين التقنية والأخلاق وتحكّم الإنسان في قدراته وكذا اختلال التوازن الطبيعي، البيوإيتيك... وحتى حول موضوعات أخرى غير متوقعة مثلا: عقلانية الخوف[2]. ونجد Paul Ricoeur الذي يحكم على أفكار يوناس حول التقنية والمسؤولية المدركة على أنها فقط احتراس ووقاية « فعن طريق الجدّة والجرأة عَرَضَ مشروعها القاعدي وألغازها التي تتطلب منّا فك رموزها»[3].

رغم هذه المواقف إلا أن نظرية هـ. يوناس لم تسلم من انتقادات الكثير من الفلاسفة معظمهم فرنسيين من بينهم: **أندري دوما**[4] الذي يحصر انتقاداته في ثلاثة نقاط:

يتساءل في البداية: هل توجد بالفعل قطيعة أخلاقية بارزة بالشكل الذي وضحه يوناس؟ مع العلم أن كل الأمور تدفعنا إلى التأكيد على الانفصال أكثر من الاتصال وتغيير في الأفق أكثر منه دوام واستقرار المسؤوليات كما أن يوناس من ناحية أخرى يستدل بمعارضة واحدة انطلاقا من سوفوكلس إلى كانط مرورا بالمسيح، كان الأمر متعلقا بمحبة القريب بالمعنى الواسع والرضا بالموت؛ مقابل ذلك أخلاق المستقبل التي تهدف إلى المعرفة والتنبؤ والتدبير عن بعد ثمّ الالتزام بشروط العمل على بقاء الإنسانية. ومن جهة أخرى المقابلة بين قصر

---

(1) Bernard Sève: فيلسوف فرنسي معاصر، يشغل حاليا منصب أستاذ محاضر لفلسفة الجمال بجامعة ليل3. شارل دوغول(Lille 3. Charles de Goule) كرس جزء من أعماله لفلسفة الموسيقى (La philosophie de la musique).

(2) Bernard Sève, **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**, Op. cit, p.72.

(3) Paul Ricœur, **Lectures : La contrée des philosophes**, édition du seuil, Paris, 1992, p. 315.

(4) André Dumas: (1918–1996) فيلسوف تيولوجي فرنسي معاصر بين سنتي 1941، 1942 تحصل على ميدالية المنصفين (ميدالية كانت تقدم للذين ساعدوا اليهود بالمعتقلات النازية)، بعد الحرب العالمية الثانية أصبح كاتبا عاما للفدرالية الفرنسية للطلاب البروتستانتيين ثم أستاذا بجامعة سترازبورغ Strasbourg بين 1961 حتى سنة 1984 شغل كرسي الفلسفة بالكلية الحرة التيولوجية البروتستانتية بباريس.

مدى الحياة الحاضرة سريعة الزوال وبين المدى البعيد والبقاء المبرمج والمقرر. لكنه لا وجود لأي دليل يبرر أن هذه المعارضة حقيقية بل هي مجرد بريق تأمل للفلسفة الخيالية(1).

وبدلا عن ذلك يقترح أندري دوما وجود ثلاث فترات متتابعة: الفترة القديمة حتى القروسطية(2) كان الاستناد الطبيعي المتشبّع بالتوراة والإنجيل يشكّل رعاية الإنسان ومحدوديته.

ثم المرحلة الديكتاتورية أو الماركسية: التي تمثل الواقعية التاريخية(3)، بفضل العلم أصبح الإبداع والإنتاج يوصفان بتراكمية لا متناهية.

والآن المرحلة الثالثة والتي لا تعتبر أبدا عودة إلى الخاصية القديمة للطبيعة، بل حدث انتقال من الاحترام القديم إلى الاكتشاف الحديث إلى البحث الذائع الصيت أو العيش مع الضغط التقني بدلا من العيش تحت ضغطه. وفي هذا الصدد يصرّح أندري دوما« يبدو لي أن يوناس ستكون لديه قدرة أكبر بكثير على الإقناع إذا ما عمل اعتمادا على هذه المراحل الثلاثة عوضا عن إحداثه هذه القطيعة المطلقة بين ماضي الإنسانية وغدها»(4).

2– لينتقل بعد ذلك إلى التعليق على فكرة المركزية –البشرية– إذ أنه لا ينكر أنه يوجد بالفعل جزء من الحقيقة في إزاحة الفرد عن المركز لصالح الجماعة Décentrement de l'individu وهذا ما يوضح محدودية النوع الإنساني لصالح المجال الحيوي بأكمله؟ إلا أنه من جهة أخرى سيكون حجم الخطأ فادحا إذا ما كانت نهاية المركزية البشرية متجهة نحو عاصفة طبيعانية(5) حيث تصبح الحياة الأخلاقية ما هي إلا امتداد للحياة البيولوجية وللمثال الأخلاقي. فالاكتفاء بالحديث عن كمالية الطبيعةL'intégrité de la nature « يعني إزاحة الإنسان عن قاعدة التمثال العلمي والتكنولوجي لننصب بدله نقاء العناصر، الطبيعة العذراء ووحدة الوجود، فماذا ينتج عن ذلك؟ إنها علامات تعلن عن إجلال غير معقول اتجاه الوضع الكوني، كيف يمكننا الحديث عن العالم دون مركزية بشرية، فهل من المعقول وجود مسكن دون سكان»(6).

(1) Bernard Sève, **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**, Op. cit, p. 89.

(2) المتعلقة بالقرون الوسطى: médiéval

(3) Artificiation historique

(4) Vague naturalisme: تيار فلسفي معاصر يحث على العودة إلى الحياة الطبيعية.

(5) Bernard Sève, **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**, Op. cit, p. 84

(6) Ibid, p. 86.

3- أخيرا يجب الوقوف على أهم نقطة يتفق فيها دوما مع هـ. يوناس والمتعلقة بدعوته للتعقل والحكمة. لأنه إذا كان لويس الخامس عشر قد قال: « بعدنا الطوفان» فنحن اليوم نقول: « بعدنا الصحراء القاحلة» وخاصة في اعتباره الأجيال المقبلة كأقرباء لنا: وإن كان ما يؤاخذ على يوناس تتوقف لديه الأخلاق لتصبح سياسة « لنصرح أننا لا ندرك جيدا بعد كوننا محاصرين بين التطور التكنولوجي والبطالة والتنافس الدولي العاجل[...] وهذه الأخلاق التي تحث على استمرارية وبقاء الإنسانية تبقى إلى حد الآن أملا للبرّ والتقوى»[1].

ويعتقد جيلبار هوطوا: Gilbert Hottois أن فكرة المسؤولية اتجاه مستقبل بعيد يخص الإنسانية بأسرها تعترضه عدة عراقيل: فهي مسؤولية تحمل بعدا سياسيا لأن الفعل الجماعي المنظم يطغى على الفعل الفردي الذي يحتمل تأثره بالأجل البعيد. أما الأجيال المستقبلية فهم لا يمثلون الأبناء والأحفاد، ومن جهة أخرى فهم لا يملكون قوة سياسية وبذلك فالاهتمام بهم لا يعتمد على قواعد حقيقية ومؤثرة على نحو ظاهر إذ أننا لا نشعر بصفة طبيعية أننا مهتمون بأفراد يحتمل أن يعيشوا عقود أو قرونا بعد موتنا، فالأمر يتعلق بانشغال بالغير هو مجرد انشغال صوري لأن المخاطر التي نتصدى لها هي مجرد تنبؤات بالأوضاع التي يمكن أن تنجم عن تأثير جملة الأسباب والعوامل وكذا إسقاطات الخبراء فيما يخص التقنية وعلاقتها بالطبيعة، هذه المخاطر والتهديدات هي مسألة حيوية حقا لأن انشغال الإنسان يصطدم بالحاجيات والمصالح والمؤثرات المختلفة التي عرفتها الحضارة التقنية المعاصرة. كما أن اهتمام الجميع بحق العيش السعيد للأجيال المستقبلية هو ثمن يحدد اليوم: الولادات كما يحدد درجات النمو ولذلك تتحدد مستويات الحياة.

يواجه هذا التحديد أو الضبط في العالم المتطور مقاومة الحقوق المكتسبة والتي تصطدم بمقاومة أخلاقية مبرّرة أكثر بكثير منه في العالم غير المتطور بينما يكون الحال في العالم الثالث مختلفا فلماذا فقراء الأرض يصرفون النظر عن تحسين مصيرهم ومصير أبنائهم مقارنة بمستوى حياة الدول المتطورة، بدعوى أن الرفاهية بهذا الشكل تسبب نتائج كارثية يتعذر إصلاحها خلال قرن أو قرنين؟ هذه الصعوبات لا تمنع أهمية ردّ الاعتبار لمستقبل الإنسانية، إنها تبرز بأن هذا الاهتمام بالمستقبل يمر بضرورة ضبط المسائل المتعلقة بفقدان التوازن والظلم...

---

[1]Bernard Sève, **Hans Jonas et éthique de la responsabilité**, Op. cit, p. 193.

إن التمسك بحقوق أجيال المستقبل، أو واجب أجيال الحاضر اتجاههم يستدعي قبل كل شيء ضبط النتائج في الحاضر والمستقبل القريب، بما أن الأمر يستدعي الشروع في بعض الأنشطة أو عدم الشروع فيها بواسطة علاقات جماعية جدّ مهمة خصوصا في مجال البحث والتطور (R.D)، وبذلك فمن الضروري إدراك أن التّصدي للمستقبل لا ينشىء برهانا بسيطا لدعم النيات والمصالح في واقع راهن أو متجه نحو المستقبل القريب.

كما أن التذرع بحجة إرادة حفظ ماهية الإنسان وحفظ الطبيعة أي حفظ شروط إمكانيات حياة إنسانية مشروعة مع وجوب إبطال كل التدخلات في طريقة الإنجاب واستبعاد كل أشكال تحسين النسل وإيقاف كل المشاريع الكبرى المخصصة للبحث والتطور التي يمكن أن تقود إلى التدخل في الخريطة الوراثية، كل هذه الموانع لا تمكنّ الإّنسان أبدا من التنبؤ كيف سيكون المستقبل البعيد، كما انه نوع من التناقض أن نطالب بتأسيس وتدعيم مسؤولياتنا على قدرة مستقبلية التي تمتد بسرعة نحو اللاشيء. فهل معنى ذلك أن مسؤولية أجيال المستقبل قد أصبحت باطلة وخدّاعة؟.

وهنا يجيب **جيروم دو غرامون**(1) قائلا: « تمارس هذه المسؤولية بلا روية ولا تمييز إنها مسؤولية نحو الجميع ونحو لا أحد، فهي لا تتجه نحو أي شخص بلحمه ودمه سواء أكان صديقا أو قريبا [...] إنها دون تعيين ودون تبصر، إنها تتجه نحو مجهول [...] وبذلك فأخلاق المستقبل بالكاد تكون أخلاقا»(2). وما يمكن إدراكه هنا أننا لسنا مسؤولين نحو شخص معيّن بذاته سواء كان عاملا أو طالبا أو أخا...وإنما ترتد إلى فاعل جماعي ومستقبل غير محدد، وهو ما يؤكدّه يوناس ذاته قائلا « الذي يؤدي الدّور هنا ليس أنا ولا أنت، لا الفاعل الفرد أو الفعل الخاص، إنه الفاعل الجماعي والفعل الجماعي، إنه المستقبل غير المحدد أكثر منه حاضر الفعل الذي يشكّل الأفق الملائم للمستقبل)» (3.

وهنا تؤاخذ **جان ماري ثيفوز** يوناس على عدم اهتمامه بمشاكل الأجيال الحاضرة التي تتخبط في البؤس والشقاء، واهتم فقط بأجيال المستقبل. ويعتقد أننا لسنا بحاجة للاضطراب والقلق بشأن السيناريوهات الكارثية المستقبلية لأن الوضع الراهن للأرض والفقر الذي يميّز الجزء الأكبر من سكان العالم يكفي فما يرى الآن هو الذي يدفع في الحقيقة للارتعاش خوفا،

---

(1) Jérôme De Gramont ولد سنة 1957 فيلسوف فرنسي، يشغل حاليا منصب أستاذ بالمعهد الكاثوليكي بباريس.

(2) Jérôme De Gramont, **une reformation de l'impératif moral d'après H. Jonas,** l'enseignement philosophique N°06, 2004, pp. 33-34.

(3) H. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p. 37.

أمّا الخوف الذي يتحدث عنه يوناس فهو مؤقت[1]، تأثيره ضعيف ذلك أنه بعيد عنّا كما أنه من جهة أخرى متعب ومعيق، فإذا لم نتأثر بمصائب الأجيال التي تعاصرنا فإننا لسنا متأكدين إطلاقا أنه يمكننا فعل ذلك إزاء أجيال المستقبل« فإذا كنا قساة القلوب لبؤس وشقاء معاصرينا فإنه ليس من الضروري أن نفكر بأن مصائب الأجيال المستقبلية يمكنها أن تأثر فينا أكثر وتدفعنا للعمل، فإذا لم نؤدي واجباتنا التي تفرضها مسؤولياتنا اتجاه معاصرينا الذين يعانون الشقاء فمن العبث أن نأمل في تبرير خوفنا مراعاة لأجيال المستقبل»[2].

ويضيف ج.م. ثيفوز أن الأمر الذي يزيد الوضع سوء هو في الحقيقة النقص التكنولوجي الذي لم يليه يوناس أي اهتمام، وما ينجم عن ذلك من: التصحر(Désertification) والانجراف (L'érosion)...« إنها كوارث إيكولوجية تسبب الشقاء والبؤس، فهي في الحقيقة تشكل الحلقة المفرغة أو الدور الفاسد (Le cercle vicieux) التي تعرقل الأمم السائرة في طريق النمو للخروج من دائرة التخلف»[3].

وأخيرا، يرى أن يوناس من ناحية ينتقد الطوباويات الحديثة في حين يمثل مفهوم الواجب عنده نوع من الطوباوية، الذي يقود إلى اتخاذ قرارات في الحاضر ولكنها مرتبطة بالمستقبل وهنا يكون قد وقع في التناقض.

وفي سياق الحديث عن الواجب اليوناسي نعود إلى نقده لإيمانويل كانط، والمقصود هو نقده الذي يعتمد على رفض التمييز بين الكائن والواجب، وهذا الرفض ينتج عنه أن الواجب لا يمكنه أن يخضع للعقل الخالص المشرّع ولكنه من المفروض أن يعتمد على مبادئ مادية في وفي حقيقة الأمر قد صرّح يوناس بأن « الذي يبرر الفعل الأخلاقي لا الواجب في حد ذاته الذي هو الموضوع ولا القانون الأخلاقي، وإنما نداء الخير في ذاته الممكن في العالم»[4] على ما يبدو، أن يوناس لم يكن متناقضا تماما مع الكانطية فكانط أيضا يرى أنه لا شك بأن الخير الذي باستطاعتنا فعله لذواتنا هو الذي يضعنا على طريق طويل يمكنه أن يقودنا إلى أخلاق حقيقية. بينما المشكلة تتمثل في معرفة إذا كانت هذه الأخلاقية محددة منطقيا حسب

---

(1) Jean Marie Thévoz, **Générations présentes, générations futures, quelles priorités** ? Denis Muller et René Simon, **Nature et descendance H. Jonas et principe responsabilité**, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 79.

(2) Jean Marie Thévoz, **Générations présentes, générations futures, quelles priorités**, Op.cit. p. 81.

(3) Ibid, p. 82.

(4) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p. 168.

هذا الخير الممكن وهذا ما يقودنا إلى الاعتقاد بأن يوناس لم يقدر جيدا الدور الذي يؤديه احترام القانون الأخلاقي في النظرية الكانطية ووصفها باللاّمعقولة.

إضافة إلى ذلك عندما صرّح يوناس بأن احترام كرامة الأشخاص في حدّ ذاتها فإن ذلك لا ينتج من الواجب القطعي وإنما هو ليس أكثر من مبدأ مادي، وهذا ما يمكن اعتباره مبالغة إلى حد الشطط؛ لأن النقطة التي ارتكز عليها كانط هي مسألة استقلالية الشعور الأخلاقي[1] أي تأسيس نظرية استقلالية الموضوع التي تعتبر محور التفكير السياسي الديموقراطي عند ج.ج. روسو ثم إيمانويل كانط الذي يعتبر أهم عنصر في فلسفة عصر الأنوار أي الخروج من سيطرة فكرة الأقلية والإقدام على التفكير بحرية، ومن بين النتائج المترتبة عن ذلك أن مسؤوليتي اتجاه الآخر هي مسؤولية اتجاه شخص مساويا لي وبالطريقة ذاتها فأنا موضوع مستقل.

أمّا إذا تم الانتقال إلى فكرة الشعور بالخوف L'heuristique de la peur. فإن رأي **برنار سيف**؛ تمزج هذه الفكرة من خلال مفهومي التهديد والخطر، بين نوعين من الحقيقة: الخطر الذي يحتمل أن يدرك الإنسان مستقبلا، والتهديد الذي يترجم على أنه وعي ذاتي للقدرة التي يمكن أن تتأثر بفعل خطر من هذا النوع؛ إذ يرتكز التهديد على إبراز الشيء الخطير وهذا الأخير هو الذي يحدّد الشعور بالخوف. وبناء على ذلك، فالخوف هو شعور موحى إليه من طرف « الإمكانية الحقيقية التي يمكن أن تتأثر بفعل الخطر الذي يعتبر في حدّ ذاته واقعيا»[2].

عندما طالب يوناس بتوقع التهديد، هنا فقد أعطاه بعدا جديدا بالنظر إلى الواقع، ففي الحقيقة يرتبط الأمر بوصف خطر لا وجود له وإنما يمكن أن يحدث فجأة، وبذلك ندخل بعمق أكبر في الذاتية بما أن الخيال هنا ملح لكي نستكشف خطرا لم يظهر بعد.

كما أن هناك صعوبة أخرى مرتبطة بتصور خيالي لتهديد مستحدث لا يعتمد على تجربة معيشة، فكيف ستكون طبيعة الفعالية السيكولوجية والأخلاقية والسياسية التي تبين احتمالا لا يرتبط حتى بمبادئ التجربة[3].

---

(1) Laurent Groux, **La responsabilité chez H. Jonas**, Evelyne Rogue. AC-Versailles. Fr/.../ responsabilité. PDF. P. 03.
(2) Muller Denis et Simon René, **Nature et descendance**, Op.cit, p. 97.
(3) Marie Geneviève Pinsard, **H. Jonas et la liberté**, Op. cit, p. 178.

وهذا ما دفع **بأوليفيي غودار** ليصف توقع التهديد بالطوباوية، ذلك أنه يترجم خصوصا من خلال الخيال المقطوع الصلة عن كل تقدير حقيقـــي للخطر.وإن كان غالبا ما يستعمل يوناس مصطلح الخطر المعدوم Le risque zéro « إنه معيار لا معقول حيث أن تحقيقه بصفة عامة مستحيل»[1].

ويرى **فرانسو إيولد** أن المسيرة اليوناسية هي عودة للشك الديكارتي[2]في تصوره للأسوأ الممكن. ويردّ على ذلك **جونيفيار بنزار**[3]مصرحا أن يوناس يشبه ديكارت في تساؤله حول ما يبدو حاملا للإقناع أي البديهيات والأحكام المسبقة الصادرة عن النية الحسنة، وهنا تقف حدود العلاقة بينهما.

ويضيف يوناس ذاته حول فكرة تحصيل الشعور بالخوف:« نحن هنا بشأن انهيار المبدأ الديكارتي المتعلق بالشك»[4]. وكما هو معروف أن ديكارت يعتبر كل ما هو مشكوك فيه برهنة خاطئة؛ بينما يعطي يوناس للشك الموجود نمطا معينا من الممكن أي بالنسبة إليه زوال أي أثر للحياة –بل حتى لو كان لا شأن له– يتضمن ضياعا غير محدود، فالتأكيد على الخطر المحتمل لا يمكن أن نضعه في الميزان ذاته مع الشك المطلق.

لقد حاول يوناس البرهنة على أن التقنية مسؤولة عن التهديم الشامل للمحيط الحيوي وفي هذا الصدد سجّل كارل أوتو آبل[5] بأنه إذا كان الخوف من الأزمة الإيكولوجية بهذا التحديد فإنه يتعذر تحقيقه، أي أنه حتى لو كان الإنسان قادرا على تخريب الجزء الحيوي من الأرض وجعل بقاء الإنسانية إشكالية، إلا أن ذلك في الواقع مستحيل لأنه لا أحد يمكنه القول أن الإنسان قادر على تخريب المحيط الحيوي بصفة كلية لأن التنبؤات العلمية ترى أنه من

---

(1) François Ewald, **Le retour du malin génie , Esquise d'une philosophie de précaution**, dans O, Gobard (dir) **Le principe de précaution, dans la conduite des affaires humaine**, Institut national de la recherche agronomique, Paris, p. 119.

(2) Ibid, p. 113.

(3) Jean Marie Genévèire Pinsard: فيلسوفه تشغل حاليا منصب أستاذة محاضرة بالجامعة الحرة ببروكسل (L'université de Bruxelles) تعرف نشاطا مكثفا تتمحور أبحاثها حول البيوإيتيك.

(4) Hans. Jonas, **Le principe responsabilité**, Op. cit, p. 84-85.

(5) Karl Otto Apel: ولد سنة 1922، فيلسوف ألماني معاصر كان يشغل منصب أستاذ محاضر بجامعة فرانكفورت (Francfort) متأثرا بالبراغماتية الأمريكية وخصوصا بيرس، يمثل ما يعرف بالمدرسة الفرانكفورتية الثانية مع هوبرماس.

المحتمل جدّا أنّ هناك شكل من الحياة يمكنه مقاومة التلف حتى ولو كان قويّا وأن هناك أجزاء حيوية يمكنها أيضا أن تتطور.(1)

أما الحديث عن القدرة التي يملكها الإنسان على الوجود أو الطبيعة فإنها ترتكز –حسب آبل– على التقدير المبالغ فيه بل المطلق للقدرة المتلفة للإنسانية، هذا ما سمح له (آبل) بالاستنتاج أن خوف الإنسان وشعوره بالمسؤولية اتجاه الأزمة الإيكولوجية هي في الحقيقة مركزية–بشرية(2) فنحن نخاف تلف المحيط الحيوي ولا نخاف تلف الطبيعة ذاتها. وبناء على ذلك فالفكرة الأخلاقية التي توجّه للحفاظ على الطبيعة ومن ثمة الحفاظ على الإنسانية ما هي إلا حدس ميتافيزيقي عميق(3).

لنترك الآن الجانب الفلسفي وننتقل إلى الجانب العلمي والمقصود بذلك المشكلتين اللتين تداولهما يوناس الأولى المتعلقة بمحدودية الموارد الطبيعية والثانية المرتبطة بالطاقة:

البداية تكون بمشكلة الغذاء: لقد صرّح يوناس بأن حث الأرض على إنتاج أوفر يتطلب اللجوء إلى الاستعمال المفرط للأسمدة الكيماوية؛ ولكن اليوم الأمر اختلف وأصبح تحسين الأنواع وكثرة الإنتاج مرتبطان بالتطور الجيني هذا من جهة، ومن جهة أخرى بالمعرفة الجيدة لنتائج الاستعمال الكيميائي، فخلال السنوات الأخيرة يلاحظ انخفاضا قويا لكمية المواد الكيماوية. كما أن تطور الكيمياء والبيولوجيا وتطور التقنيات الميكانيكية لنشر الأسمدة عن طريق المراقبة بأجهزة جدّ متطورة أو ما يعرف بـــMicroprocesseur كل هذا يفوّض الآراء المسبقة المالتوسية التي اعتمد يوناس عليها.

لنمر الآن للمشكلة الثانية المرتبطة بالطاقة التي سيطرت في السبعينات من القرن الماضي، وخاصة عندما صرّح بأن الطاقة الشمسية لا يمكنها أن تنتج إلا جزء ضئيلا من الحاجيات الكلية من الطاقة، وهذا ما لا تؤكده نتائج بحوث الفيزياء المعاصرة أي الديناميكا–الحرارية Thermodynamique. وهناك نوع آخر من مشكلة الطاقة يستحق أن نقف عنده: لقد اعتبر يوناس التطور التقني المنظم كمستهلك للطاقة؛ بينما التطور التكنولوجي يوضح نقيض ذلك على سبيل المثال بواسطة بطارية صغيرة تزوّدنا بقدرات أكبر بمئات المرات عمّا كان عليه

(1) Karl Otto Appel, **Discutions et responsabilité**, Tome II, **Contribution à une éthique de la responsabilité**, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, édition cerf, Paris, 1998, p 32.

(2) Catherine H, **Technique et domination de la nature**, http:// pédagogique.ac-toulouse.Fr/philosophie/forma/1.httm/19 septembre 2001 .

(3) " Intuition métaphysique profonde"

الأمر سابقا. دون الحديث عن تطوير عمل جهاز الكمبيوتر وما يتعلق به من وسائل كما أن اعتبار الأرض كوكبا مغلقا لا يحرر الطاقة فكرة يبطلها العلم.

ويمكن إيجاز ما سبق في النقاط التالية:

1- لقد أعطى يوناس للمسؤولية مفهوما جديدا يختلف جذريا عما كان عليه سابقا.

2- لقد وجدت المسؤولية اليوناسية نماذج أصلية في كل من مسؤولية الأب ورجل الدولة.

3- بالإضافة إلى ذلك، ردّ يوناس للميتافيزيقا اعتبارها في عصر عرفت فيه نكبة لا مثيل لها، ليتخذ منها قاعدة لأخلاق المسؤولية.

4- برّر أنطولوجيا مفهوم المسؤولية ومشروعية ضرورتها معتبرا الشعور بالخوف وسيلة لتخطي الأضرار التي تهدد بها التقنية الوجود. كما أن هذا الشعور يدفع الإنسان ليصبح مدركا لسلامته وسلامة أجيال المستقبل.

5- يعدّ يوناس أوّل من نظّر لمبدأ الحيطة والحذر، كما يمكن القول أيضا أن أخلاق المسؤولية هي أخلاق التنمية المستدامة.

6- بالرغم من محاولة يوناس رفض الأخلاق الكانطية إلاّ أنه لم يتحرر تماما من تأثيرها عليه.

الخـــــــاتمة

من الواجب التذكير مرّة أخرى أنّ الإشكالية المحورية لهذا البحث تتمثل فيما يلي: ما هي الأخلاق الجديدة التي اقترحها هانس يوناس لمستقبل الإنسان والطبيعة ؟. وما تبريره لعجز الأخلاق الكلاسيكية والكانطية تحديدا عن أنسنة الحضارة التقنوعلمية ؟.

وقد اقتضى هذا البحث منهجا تحليليا استدعى المنهج التاريخي وكذا البحث المقارن ليتم الكشف عن جذور أزمة الإنسان اتجاه الوجود في نسق التّصور الإبيستيمولوجي للعلم الحديث.

تنطلق فلسفة يوناس من مسلمة مفادها أن التقنية لا تمتلك روحا لهذا فهي تدفع الإنسان إلى الأمام في فراغ بالإضافة إلى ذلك فقد أصبحت الأخلاق الكلاسيكية فكرة قديمة كونها عاجزة تماما عن تحليل أثر التقنية على الطبيعة.

لقد دق يوناس ناقوس الخطر فالإنسان تجاوز عتبة المعقولية مستمرا في الإبداع دون وعي بالخطر المحدق به: إنه يلوّث ويستهلك موارد الطبيعة بإفراط ويعرّضها بصفة عامة للخطر؛ كما أنّ القدرات التي منحته إيّاها التقنية لا تتناسب طردا مع معرفته، لهذا السبب كان من الضروري مواجهة هذا الاكتساح التكنولوجي لتجنب طريق إيكاروس الذي يقود إلى نهاية الوجود. هذه الفكرة سمحت ليوناس بنقد "مبدأ الأمل" لارنست بلوخ، الذي لا يعتبر سوى دلالة ميّزت الحداثة الفلسفية.

النقد الصارم عند يوناس موجه إلى الطوباويات الحديثة –بصفة عامة– التي يرى إنها استوحت فعّاليتها من تأثير بروميتوس (Prométhée)، فهي ضرورة استوجبتها العدمية[1] والتي تترجم في نظرتها المغالية للتطور أو التقدم الذي يقود إلى إنكار قيمة إرث الإنسانية ضمن إطار فلسفة تثبت ذاتها تحت مقولة لا شيء نفقده. وهنا يجب أن نضيف بأن يوناس لم يدر ظهره للطوباويات التقنية فحسب التي تدّعي أن التطور التكنولوجي سيجد حلولا للمشاكل التي يطرحها بل هذا فعله أيضا مع الوضعية.

لهذا كان من المستعجل الاستنجاد بأخلاق جديدة تتناسب وهذا الوضع الجديد ويعدّ يوناس أوّل من اقترح أخلاقا للحضارة التقنية معاينا ضعف الطبيعة، بل أنّ النظام الحيوي بأكمله مهدد بالخطر، مستنجدا في ذلك بأخلاق المسؤولية التي تتطلع نحو المستقبل.

---

(1) le nihilisme موقف فلسفي يرى بأن العالم كله بما في ذلك وجود الإنسان عديم القيمة وخال من أي مضمون أو معنى حقيقي .

هذه الأخلاق تدعو لحماية ووقاية الإنسانية والطبيعة مستقبلا ومن ثمة استبعاد كل ما يفعله الإنسان لمنفعة آنية وعابرة بل يجب استبعاد كل ما يسبب الضرر والأذى للبيئة على المدى البعيد. وتعتبر هذه الأخلاق نظرية للفعل، إذ تجبر وضعية الإنسان الحاضرة على إبداع فلسفة تساعده على التنبؤ واستبعاد الخطر الذي يهدد البقاء.

على الرغم من أن الإنسان يعرف جيدا أنه يلوّث ويستنفذ الموارد الطبيعية ويتلف الغابات، ويعمل على تغيير ماهيته البيولوجية بل ويهدد باستمرار الطبيعة ومع ذلك فهو يواصل أفعاله بالشكل ذاته وكأنه لا يعرف أن هناك نمط آخر للحياة؛ حينئذ يبقى الخوف هو الوسيلة الوحيدة التي تهز الإنسان وتجبره على التغيير، فالشعور بالخوف وسيلة تكشف عن الأخطار المحدقة بالإنسانية كما أنه يعدّ في الوقت ذاته وسيلة لبناء الأخلاق إذ يمكن اعتباره بمثابة البوصلة التي تحدد الاتجاه لتجنب الأسوأ.

إنها فلسفة لا تميز بين النظري والتطبيقي فضمان مستقبل الإنسانية يعتبر ضرورة واقعية، يجب نقدها دون تأخير باسم إنسانيتنا ومنها ليس من الغرابة في هذا السياق أن يكون الطفل حديث الولادة هو أصل المسؤولية لأنه ضعيف، وهو ما يتطلب في كل لحظة الاهتمام به فالضعف الطبيعي للأطفال يجعل الإنسان مسؤولا عنهم بطريقة تامة وهذا ما يدفع إلى ضمان بقائهم وبالمقابل فهم أيضا بحاجة إلى سلطة أب الذي يمثل منطقيا نموذجا لكل سلطة سياسية وبهذا يكون يوناس قد أحدث انقلابا في القيم الديمقراطية وذلك باقتراحه الحلول التي تحد الحريات الفردية عندما تعرّض هذه الأخيرة بقاء الإنسانية للخطر.

وهكذا تتمثل الأطروحة الرئيسية ليوناس في كون الإنسانية ليس لها الحق في الانتحار بهذا يختار يوناس قيمة الوجود La valeur de l’être أو استمرارية الوجود الذي يمثل الإنسان جزء منه والذي يوافق منطقيا ضمان تطور واستمرارية الحياة على الأرض. إذ يتضمن الأساس الميثافيزيقي الذي تبنى عليه أخلاق المسؤولية ضرورة معرفة والدفاع عن سمو الوجود على العدم وهذا ما يستوجب بعد ذلك تطوير واجب الوجود Le devoir être هذه الفكرة نادى بها ليبنتز قديما وإن كان يوناس قد أعاد صياغتها مرة أخرى داخل أخلاق المسؤولية.

كما أن تصور الطبيعة عند يوناس يعدّ تصور تقريبي إحيائي Animiste وهذا ما نجده منذ زمن طويل عند الفيلسوف باروخ سبينوازا، ذلك أنّ الطبيعة في نظره هي مجموع غير

متجانس إذ تتضمن الإنسان والمملكة الحيوانية والنباتية، على الرغم من ذلك فإنه يرفض التحليل الذي يتجه نحو التفرع الثنائي الإنسان والطبيعة ليقيم تحليله حول واجب الوجود.

رغم أن يوناس يعدّ مرجعا فلسفيا للإيكولوجيا العميقة إلا أنه لا يشارك أبدا أطروحات دعاة احتمالية مساواة القيمة الجوهرية للمحيط الحيوي، بل يدافع عن المصادرة الأنطولوجية حيث يكون الوجود هو السائد، ومن جهة ثانية فهو يدافع عن توجه الإرادة نحو واجب الفعل ويركزّ على ضرورة الوجود أو كون الإنسان مسؤولا يجعله كائنا أخلاقيا.

تدعو أخلاق المسؤولية إلى التطور بخطوات بطيئة وهذا ما يمكّن من ضبط العلاقة بين مبدأ المسؤولية من جهة ومبدأ الحيطة والحذر من جهة أخرى فكلاهما ينشغلان بالاهتمام ذاته ألا وهو الخطر الذي ستشهده الإنسانية بل الوجود بأسره. لهذا يمكن القول أن أخلاق المسؤولية هي أخلاق التنمية المستدامة.

لم تجد بعض الانتقادات لأخلاق المسؤولية سوى وصفها بفلسفة الإحجام (الامتناع) عن كل نشاط تكنولوجي بما أنه يعرض الوجود للخطر؛ لكن الأخلاق اليوناسية تحث على الالتزام بالتطور على مستوى آخر يضمن شروطا للنشاط التكنولوجي، فالإنسان مضطر للتقدم للأمام وإجبار التقنية ذاتها على إمداده بالحلول للمشاكل التي ترتبت عنها شرط أن تتسلح بأخلاق جديدة، وهنا يكمن المحرك الأساسي لأخلاق عصر التكنولوجيا. وهذا يعني أننا في نقطة اللاّرجوع إلى المرحلة البدائية؛ لكن أخلاق الاعتدال بفحواها هي التي تساعدنا على تخطي الأخطار. وبناء على ذلك لا يرفض يوناس تماما النشاط التقنوعلمي إذ يقول له نعم ولكن باعتدال ويقظة وتحفظ. ويرفض التطور الذي يربط المستقبل بالفناء الأكيد أو التطور التقنولوجي الذي يرافقه الجهل التام لما سيحدث بعد ذلك، بل أن مشروعه يعدّ اقتراح يلتزم بالإبداع وفق أهداف جديدة وعلى مستويات جديدة لا يمكنها أن تعرض الأجيال المقبلة للإبادة.

كما يمكن القول أنه على الرغم من الطابع التشاؤمي الذي يحوم حول الأخلاق اليوناسية إلاّ أنها دعوة إلى إقامة العدالة بين الأجيال، ونقصد بذلك دعوتها للأخذ بعين الاعتبار مصير الأجيال المقبلة أثناء اتخاذ أجيال الحاضر القرارات المصيرية التي تمسها هي أيضا مستقبلا.

ومن خلال قراءة ما تركه يوناس خصوصا مصدره الرئيسي "مبدأ المسؤولية" فإن ذلك يفتح آفاقا للبحث وخصوصا أنّ مبدأ المسؤولية يمثل معلما يتّم الرّجوع إليه للبحث في

الأفعال والسّلوكيات التي يجب القيام بها أو الإحجام عنها سواء في المجال السياسي (حيث تمثل السّياسة صميم أخلاق المسؤولية) بعبارة أخرى، المسؤولية هي مسيرة سياسية في إطار تحليل الرهانات السياسية والاقتصادية. إلى جانب مجالات أخرى مقترحة للبحث منها: أخلاق للفئة الضعيفة (les vulnérables) وعلاقتها بالمسؤولية. كما يمكن لفلسفته أن يكون لها امتدادا في المجال الاقتصادي بما أن النظرية الاقتصادية تمنح مكانة ممتازة للإنسان، والوضع ذاته ينطبق على ما يعرف في الآونة الأخيرة بفلسفة اقتصاد البيئة une philosophie économique de l'environnement .

فـــهارس البحـــث الأســـاسية

فهـــرس الأشكـــال

فهـــــرس الأشكـــــــال		
الشـــكل	**عنـــوانه**	**الصفحة**

فهـــرس الموضـــوعات

فهرس الموضــوعـــات

قائمة المصادر والمراجع المعتمد عليها في البحث

المصـــادر:

1/ Hans Jonas, **Le droit de mourir**, trad. Philippe Jvernel, Rivage poche, petite bibliothèque, Paris, 1996.

2/ Hans Jonas, **le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique**, trad. Jean Greisch, Flammarion, Paris, 1995.

3/ Hans Jonas, **phénomène de la vie, vers une biologie philosophique**, traduction de l'anglais Daniel Loriel, Essais Broché.

4/ Hans Jonas, **Philosophical essays, From ancient creed to technological man**, university of Chicago press, Chicago, 1974.

5/ Hans Jonas, **pour une éthique du futur**, trad., Sabine Cornille et philippe Ivernel, Rivage poche, petite bibliothèque, Paris, 1997.

6/ Hans Jonas, **Réflexions philosophique sur l'expérimentation humaine, médecine et expérimentation**, trad., E. Baril, presse université de Laval, 1982.

7/ Hans Jonas, **Technic, médecine and éthic**, trad. A. Einaudi, Turin, 1997.

8/ Hans Jonas, **une éthique pour la nature**, trad. Silvie courtine Denamy, Desclée de Brower, Paris, 2000.

المراجع باللغة العربية:

1/ أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، دار الأنباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1998.

2/ إيمانوال كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1970.

3/ تشالز داروين، **أصل الأنواع (نشأة الأنواع الحيّة عن طريق الانتقاء الطبيعي والاحتفاظ بالأعراق المفضلة أثناء الكفاح)**، ترجمة مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004.

4/ محمد المصباحي، **فلسفة الحق: كانط والفلسفة المعاصرة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة الندوات والمناظرات رقم 143، الطبعة الأولى، 2007.

5/ موريس غودليي، **إعادة قراءة أعمال كارل ماركس على أعتاب القرن الحادي والعشرين**، ترجمة فاتح عبد الجبّار، دار المدى، 1998.

المراجع باللغة الفرنسية:

1/ Alain Etchegoyen, **La vraie morale se moque de la morale: être responsible**, édition le seuil, collection essais, Paris, 1994.

2/ Aldo Léopold, **Almanach un comté de sable**, trad. Anna Gilison, Flammarion, 2000.

3/ Aristote, **Ethique à Nicomaque**, traduction, note et index de J.tricaut, vrin, collection bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 2001.

4/ Aristote, **Physique**, livre II, trad., H.Carteron, les belles lettres, coll., des universités de France, Paris, 1990.

5/ Arn Naess, **Ecology, Community and lifestyle écosophy**, Cambridge university press, 1995.

6/ Bookchine M., **Quelle écologie radicale ?: écologie sociale et écologie profonde en débat**, trad., J.Michelet, collection « silence », Lyon, 1994.

7/ Damien Bazin, **Sauvegarder la nature**, Ellips, collection « philo », 2007.

8/ David Rodriguez-Arias Vailhen, **recherche biomédicale et vulnérabilité**, grégoire moutel et christian Hervé, L'harmattan, Paris, 2002.

9/ Dominique Bourg, **Les scénarios de l'écologie**, Hachette livre, Paris, 1996.

10/ Dominique Lecourt, **contre la peur: de la science à l'éthique, une aventure infinie**, Presses universitaires de france, collection Quadrige, Paris.

11/ Emanuel Levinas, **Le temps et l'autre**, Presses universitaires de France, coll.Quadrige, Paris, 1993.

12/ Ernst Bloch, **Le principe espérance**, trad. François Wuilmard. tome II : Gallimard, Paris, 1982.

13/ François Bacon, **La nouvelle Atlantide**, trad. Michel le Doeff et Margaret Lasera, Flammarion, Paris, 1995.

14/ François Ewald, **L'expérience de la responsabilité**, Thomas Ferenczi, Paris, 1995.

15/ François Ewald, **Le retour du malin genie, Esquise d'une philosophie de précaution** in O.Godard, **Le principe de précaution: La conduite des affaires humaines**, institut national de la recherché agronomique, Paris.

16/ J.M. Salanskis, **Conjugaison de Heidegger avec la science**, in : **Essais et conférences**, trad., A.Préau, Gallimard, Paris, 1988.

17/ James Lovelock, **la terre est un être vivant**, trad., Paul Coutirau et Cristel Rollinat, Flammarion, édition de Roché, Paris, 1990.

18/ Jean Dexlos, **Grèffes d'organes et solidarité**, Paulines, Paris, 1993.

19/ Jean Greisch, **La responsabilité pour les générations futures : Le sens éthique de la transmission**, Rodrigue Belanger et Simone Plourde, 2002.

20/ Jean Marie Thévoz, **Générations présentes, générations futures, quelles priorités ?** Denis Muller et René Simon, **Nature et déscendance H.Jonas et le principe responsabilité,** Labor et Fidès, Gevène, 1993.

21/ Jean Noël Missa (Textes réunis), **études philosophiques, éthiques et juridiques sur la recherche biomédicale : Le devoir d'expérimenter**, Marie Luce Delfosse, Deboeck, 1996.

22/ Jean Pineau et Monique Dulette-Lauzon, **Théorie de la responsabilité**, Themis, Montréal, 1977.

23/ Jean Yves Goffi, **Regards sur les téchnosciences**, Vrin, Paris, 2007.

24/ Jeremy Rifkin, Alain Bories et Marc saint upery, **le siècle biothec**, édition la découverte, Paris, 1988.

25/ Karl Marx et Friedrich Engles, **L'idéologie Allemande**, trad. Hans Hildebrand, Les integrales de philo, Nathan, Paris, 1989.

26/ Karl Otto Appel, **Discussion et responsabilité**, tome II **contribution à une éthique de la responsabilité**, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Raïner Rochlitz, édition Cerf, Paris, 1998.

27/ Laurence Engel, **La responsabilité en crise**, Hachette, Paris, 1995.

28/ Marie Genivière Pinsard, **Hans Jonas et la liberté : dimensions téologiques, ontologique, éthique et politique**, vrin, Paris, 2002.

29/ Martin Heidegger, **Etre et temps**, traduction Emmanuel Martinau, édition numérique hors commerce, 1980.

30/ Martin Heidegger, **lettre sur l'humanisme, Uber den Humanismus**, trad., Roger Munier Montain, 1964.

31/ Martin Rees, **Notre dernier siècle ?**, trad.Christine Godbille-tambert, Jc .Lattès, Paris 2004.

32/ Max Weber, **Le savant et le politique**, collection Plon, Paris, 1995.

33/ Michel Setbon, **Le cas du sang contaminé confronté au principe de précaution**, in : Philippe Kourlsky et Geniviere Viney, Rapport au premier ministre, **Le principe de précaution**, Odile Jakobe, Paris, 2000.

34/ Paul Ricoeur, **Lectures: La contrée des philosophes**, édition du seuil, Paris, 1992.

35/ Philippe Coumarianos, **Tchernobyl après l'apocalypse**, Hachette littérature, Paris, 2000.

36/ Pierre Livet, **L'éthique à la croisée des savoirs**, Vrin, Paris, 1997.

37/ Pinsard, M-G, **expérimentation humaine chez Hans Jonas** : « **Le devoir d'expérimenter** », J.N.Missa, Bruxelles, 2006.

38/ René Descartes, **Discours de la méthode**, union générale d'éditions, Paris, 1970.

39/ René Simon, **Ethique de la responsabilité**, Cerf, Paris, 1993.

40/ Reni Savatier, **Les métamorphoses du droit privé**, Armand colin, Paris, 1962.

41/ Sophocle, **Antigone**, trad. P. Mazon, Les belles lettres, Paris, 1950.

42/ Sylvie Brunel, **Le développement durable**, presses universitaires de France, collection « qui suis-je ? », Paris, 2004.

43/ Thomas Hobbes, **Le viathan**: traité de la forme du pouvoir de la république et civile,trad., François tricaud, Sirey, Paris, 1971.

44/ Weisstub.D.N, J.Arbodela-Florez et G.F.Tomossy, **La recherche sur les populations vulnérables**, L'harmattan, Paris, 2001.

المقــالات:

1/ طــه عبد الرحمــن، **نظام العالم العلمي والتقني** (بين الممكن العقــلي والواجب الخلقي)، مجلة الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، العدد 04، لندن، 1994.

2/ Bernard Sève, **Hans Jonas et le principe responsabilité**, Esprit, n° 165, Octobre 1990.

3/ Bernard sève, **Technique liberté et obligation Esprit**, n° 23, Février 1996.

4/ Eric Volant, **Ethos demeure pour la vie mortelle**, in : la nouvelle collection éthique actuelle, revue frontières, automne 1991.

5/ Eric Volant, **Le diagnostic prénatal et les formes du sacré**, sciences religieuses, Vol, 3, n° 3, 1989.

6/ Hans Jonas, **Technologie et responsabilité pour une nouvelle éthique**. Esprit, n° 140-141, Juillet – Aout 1988.

7/ Isabelle stengers, **Faire avec Gaïa : pour une nature de la non symétrie**, revue multitudes, n° 24, Avril 2006.

8/ Isabelle stengers, **Gaïa la chatouilleuse**, revue la recherche, hors serie, n° 11, la terre, Avril 2003.

9/ Jérôme de Gramont, **une reformation de l'impératif moral d'après Hans Jonas**, l'enseignement philosophique n°=06, 2004.

10/ Olivier Godard, **Le principe de précaution : Une nouvelle logique de l'action entre science et démocratie**, revue philosophie politique, n° 11, Mai 2000.

11/ Paul Ricœur, **Le concept de la responsabilité : essais d'analyse sémantique**, Esprit n° 5, Novembre 1994.

12/ Valerie Borde, **L'ADN à 50 ans**, la revue de la recherche ACFAS, vol 24, n° 3, Mai – Juin, 2000.

الموسوعات والمعاجم والقواميس:

1/ أندري لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2001.

2/ سهيل إدريس وجبور عبد النور، **المنهل**، قاموس فرنسي المنجد في اللغة والإعلام، دار الشرق، بيروت، لبنان 1993.

3/ **المنجد في اللغة والإعلام**، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة 43، 2008.

4/ **Dictionnaire encyclopédique, Le petit Larousse**, Librairie Larousse, Paris, 2004.

5/ Dominique Lecourt (sous direction) **dictionnaire de la pensée médicale**, Quadrige PUF, Paris, 2004.

6/ **Encyclopédie universalise**, Copyright, France, SA, 2008.

7/ Gilbert Hottois, Jean Noël Missa, **La nouvelle encyclopédie de bioéthique**, DeBoeck université, 2002.

8/ Jacobe André, **encyclopédie, universelle : les notions philosophique**, presse universitaire de France, Paris, 1990.

9/ Kamp.P. et R.J.Dahle, **Personne vulnérable, Nouvelle encyclopédie de bioéthique**, Bruxelles, Deboeck, 2001.

10/ **L'encyclopédie médicale Larousse Merck**, sous l'egide du comité scientifique de la fédération Merck, Broch, 2008.

11/ **Larousse concise dictionary: Frensh / English, English / Frensh**, by editors of Larousse, (Paperback) London, 2004.

12/ Paul Foulquie, **dictionnaire de la langue philosophique**, Presse univeritaire de France, Paris, 1962.

الويبـــــوغرافيــــا:

1) Aux origines de l'écologie, http://www.politis.Fr.article 1047.htlm) Septembre 2004.
2) L'encyclopédie Wikipédia libre.Fr.wikipédia.org/wiki/Encyclopédie.
3) L'encyclopédie de l'agora, http://agora.qc.ca/,
4) Michel Bergeron, La bioéthique trente ans plus tard, http://www.érudite.org./revus/téologie, 1996.
5) Pierre Nicolas, Réflexion sur le clonage, http://www.postnicolas.org. 25 juin 1997.
6) Vernant Nelly, Grands courants philosophique : renaissance époque contemporaine, synthèse sur Hans Jonas, www.candinulb de/index.PHP.act. octobre 2008.
7) Catherine Heyvaerts, H.Jonas et le principe responsabilité, http://pédagogie.ac,Fr/philosophie/forma/jonas-principe-responsabilité 2.htm. 08/02/2009.
8) Catherine H. Technique et domination de la nature, http://pédagogique, ac/toulouse.Fr/philosophie/forma/1.httm/19 Septembre 2001.
9) Laurent Groux, La responsabilité chez Hans Jonas, evelyne Rogue. ac-Versailles, fr/…/responsabilité.pdf.
10) Dominique Lecourt, OMG : un tour d'horizon complet, http://.futurascience.com/comprendre/d/imprimer pdf.16 mai 2003.